

كتاب

أيّا ها في الفلسفة المعصولة

تأليف

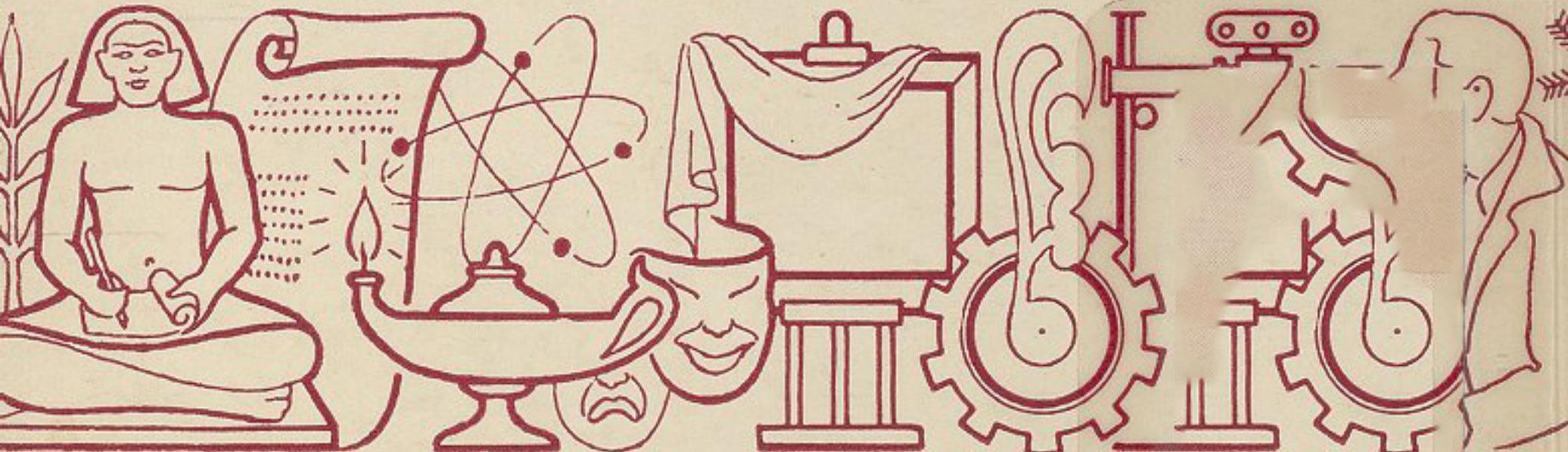
إسميل بريبيه

راجعه

ترجمه

دكتور محمود قاسم دكتور محمد القصاص

باشراف إدارة الثقافة العامة
بوزارة التربية والتعليم بمصر







مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com رابط بديل

الإِنْكَابُ

(١٠)

اتجاهات الفلسفه العاصمه



اميل برنييه

راجعه

دكتور محمد القصايس

ترجمه

دكتور محمود قاسم

منشورات



دارالكتاب للكتابة والطباعة والتوزيع

Les Thèmes Actuels de la Philosophie

Par

EMILE BRÉHIER

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE.

التعريف بالمؤلف

إن هذا الكتاب الذي نقله إلى اللغة العربية أحد الكتب
العديدة التي ألفها الاستاذ « أميل برييه » — Emile Bréhier —
عضو المجمع الفرنسي واستاذ الشرف بالserbon سابقاً.

و قبل ذلك شغل العلامة « برييه » وظائف جامعية منذ
سنة 1909 حيث كان استاذاً في جامعة « رين » ثم عين
بالserbon سنة 1919 و شغل رئاسة قسم الفلسفة سنوات
عديدة حتى أحيل إلى المعاش سنة 1946 . وهو عظيم المنزلة
في قلوب تلاميذه الذين سعدوا بتلقى محاضراته أو باشرافه
على رسائلهم لدكتوراه ، وهم يعتزون بأستاذيته ، ولقد
اتبع لي ان احظى بالتلذذ عليه وبتحضير رسالة الدكتوراه
تحت اشرافه فاستطعت ان اعرف قدر الرجل وعلمه وخلقه
العظيم عن كثب :

كان « برييه » مثالاً للاستاذ الجامعي في سعة الاطلاع
و دماثة الخلق ، والمحرص على نفع طلابه ، بل على خدمة

الفلسفة في أوسع نطاق ممكن . ونحن لا نغلو عندما نقول إنه خير من ألف في تاريخ الفلسفة باللغة الفرنسية ، وإنه أحد القلة النادرة من عنوا بدراسة هذا التاريخ حق العناية من بين علماء الغرب جمعاً .

وقد جاء الاستاذ « برييه » الى مصر سنة ١٩٢٥ ، وألقى محاضراته في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، كما ان عدداً من الأساتذة المصريين تلمندو عليه في باريس ، بما يوجب علينا حق الوفاء له . كذلك سافر الى جامعة ريو دي جانيرو سنة ١٩٣٦ .

وفي ٣ فبراير سنة ١٩٥٢ ، توفي « برييه » عن خمسة وسبعين عاماً ، بعد ان ترك آثاراً لا تمحى في قلوب طلابه وإنجازاً فلسفياً متعدد التواحي ، كما تدل على ذلك اسماء الكتب التي ألفها وهي :

- 1 — *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* , 3 édit. Paris, Vrin 1950 .
- 2 — *Schelling* , Paris 1912 .
- 3 — *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme* , Paris , Vrin 1925
- 4 — *Histoire de la philosophie allemande* , Paris, Vrin, 2 me édit. 1954
- 5 — *Histoire de la philosophie (T. I. l'Antiquité et le moyen âge , T.II la philosophie moderne)* Paris , P. U. F. 1926 - 1932
- 6 — *La philosophie du moyen âge (1 Vol . de l'Evolution de l'Humanité)* , 2e édit . Paris Albin Michel, 1949

- 7 — Plotin , Ennéades , 7 Vol . de la collection G. Budé ,
1924 - 1938
- 8 — La philosophie de Plotin , Paris Boivin 1947
- 9 — Science et Humanisme , Paris A. Michel 1947
- 10 — La philosophie et son passé, Paris P. U. F. 2 e édit 1949
- 11 — Transformation de la philosophie française. Paris ,
Flammarion. 1950
- 12 — Chrysippe et l'ancien stoïcisme, nouvelle édition revue
P. U. F 1951.

تصدير الترجمة

إن كتاب «اتجاهات الفلسفة المعاصرة» من خالد
الكتب التي تكشف لنا عن الاتجاه العلمي لدى «أميل
بريه» الذي خصص حياته لدراسة الفلسفة الغربية في مختلف
عصورها، أي منذ العصر القديم حتى أيامنا هذه. ولذا فمن
ال الطبيعي أن تكون هذه الدراسة مقدمة لوجهة نظر نقدية
فلسفية، قلًّا ان نجدها لدى مؤرخي الفلسفة من يعنون
بانتاج الآخرين أكثر مما يعنون بعرض آرائهم الخاصة.
«فأميل بريه» لا يعرض فلسفة الآخرين فحسب؛ بل
يصدر أحكامه، ويعبر عن آرائه، ثم يبين لنا اتجاهات
الفلسفية الجوهرية التي كتب لها ان تخالد على الزمن،
ويكشف عن خصائص العقل الإنساني الذي يحاول الوصول
إلى الحقيقة متخذًا في ذلك مختلف الطرق والوسائل.

وما يعرفه له تلاميذه حق المعرفة قدرته العجيبة على
تحليل المذاهب الفلسفية، والاهتداء إلى الموضوعات الأساسية

فيها . ذلك انه وإن كان يحيط تماماً بجميع التفاصيل في كل مذهب من هذه المذاهب إلا أنه يعلم كيف يربط هذه التفاصيل بالفكرة الرئيسية التي تعد حوراً لها . وقد بلغ في هذه الناحية مبلغ الإعجاز . وقد افاد من هذه الموهبة إلى أكبر حد وطبقها في معظم كتبه ، وربما كان هذا الكتاب الصغير الذي تتحدث عنه هنا اصدق نموذج لهذا التطبيق .

ففي الفصل الأول يبين لنا ان الإنتاج الفلسفى مظهر ضروري للحضارة الغربية ، اي من أيام سocrates الذى اتهم بأنه يفسد عقول الأثينيين شيوخاً وشباناً . حقاً عرفت الفلسفة الغربية فترة من الركود في العصور الوسطى ، غير أنها ما لبثت أن دبت فيها الحياة من جديد ، ومن المؤكد أن جهود فلاسفة المسلمين ومفكريهم أكبر الفضل في ايقاظها من هجومها الطويلة .

وقد تشكل الفكر الفلسفى الغربى منذ نشأته بصورتين تمثل إحداهما في نظرية أفلاطون التي تؤكد ان المعرفة الحقة هي ان تدرك النفس حقيقة جوهرها ومصيرها ، أما الصورة الثانية فهي ان المعرفة ليست غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة إلى السيطرة على العالم الخارجى بالكشف عن القوانين التي تخضع لها . وهذا هو الطابع الذى يغلب على الفلسفة الحديثة التى نادى بها « يكون » ، ثم أصبح أكثر ظهوراً في إنتاج فلاسفة العصر الحديث وعلمائه .

لكن « بوريه » يرى انه من المثير للفلسفة ان تجتمع بين هاتين الصورتين حتى يتحقق توازن العقل الانساني بين التصوف والعلم بحيث لا يضحي احدهما من اجل الآخر.

وفي الفصل الثاني يوصلنا « بوريه » إلى أن الفلسفة الحديثة بدأت تبحث عن هذا التوازن منذ بدء القرن الحالي ، وذلك حتى تقاوم النزعة المادية المفرطة التي تمثلت في القرن التاسع عشر ، عندما كان المفكرون يزعمون أن العلم سوف يحل لهم جميع المشاكل الإنسانية .

ويبدو هذا الاتجاه الجديد واضحاً في فلسفة « برجسون » و « موريس بلوندل » ، و « ليون برنشفيك ». فإن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قاموا ينادون بضرورة الانقلاب الروحي في التفكير حتى يعود الناس إلى حالة التوازن التي اختلت بسبب طغيان النزعة المادية ، ولا يكون ذلك إلا بالعودة إلى معرفة حقيقة الذات المفكرة التي تعد مصدراً لكل مجهود عقلي يراد به تحقيق النتائج المادية . وإن قيمة العلم من الناحية الروحية تفوق قيمته من جهة النتائج التي يؤدي إليها .

وفي الفصل الثالث يؤكّد « بوريه » الفكرة السابقة عندما يرى أن طريقة تحليل الظواهر إلى عناصرها الأولية ، تلك الطريقة التي يستخدمها العلم في دراسة الظواهر المادية لا تصلح لدراسة الناحية الروحية أو العقلية . فالشعور الذاتي ليس

ظاهره بسيطة ، بل هي معقدة إلى أكبر حد . وإذا نحن حاولنا تحليل هذا الشعور فإننا لن ننجح إلا في تكوين فكرة خاطئة عنه . فليس أمامنا سوى أن نصف الحالات النفسية المعقدة التي تمر بشعورنا ، لأننا نعجز عن تحديد عناصرها الأولية وتحديدها تحديداً تاماً . فالشعور حقيقة أولية ، ولا يمكن دراسته ابتداء من العناصر التي يتكون منها ، بل الأبجدر أن نبدأ بمعرفة الكل حتى نهبط ، قدر الاستطاعة ، لمعرفة الأجزاء .

ثم تزداد هذه الفكرة وضوحاً في الفصل الرابع الذي يعرض فيه المؤلف لعلم نفس الصورة «المشتالت» الذي جاءه يناهض علم النفس التقليدي ، وهو الذي كان يزعم الانتقال من البسيط إلى المركب ، أي من الاحساسات حتى المعاني الكلية التي تدخل في تركيب الاحكام المنطقية ، مع أن بيان العناصر الأولية للظواهر النفسية لا يفسر لناحقيقة هذه الأخيرة ، كما أن وجود الأحججار والحديد لا يكفي في بناء الدار . فليس العقل الانساني مزيجاً من بعض العناصر المتفرقة ، وإنما هو مركب كلي تتميز عناصره فيما بعد . وهو يوجد لدى الطفل منذ أول الأمر ، ثم يتشكل بصور مختلفة تزداد نمواً وتعقيداً ، دون أن يكون نموها سبباً في تغيير طبيعتها .

وما تتميز به الفلسفة الحديثة أن علماء النفس من أمثال

«فرويد» ووجهوا عنایتهم إلى دراسة الحالات اللاشعورية التي يؤدي اضطرابها إلى ظهور الأمراض العصبية . فلديت الحالات الشعورية وحدتها هي التي تعبّر عن حقيقة الذات المفكرة ، وإنما هي جزء من كلٍ يجمع بين الشعور واللاشعور . وتحتتحقق الصحة العقلية في التوازن بين هاتين الناحيتين . وإذاً فالأجدر أن نبدأ بدراسة هذا الشكل لنعلم ما عناصره ، وما سبب اختلال التوازن بينها ، حتى يمكن علاجه .

أما في الفصل السادس فيعرض «بريه» إلى الاتجاه الراهن في دراسة الإنسان من الناحية التاريخية . ذلك أن الإنسان المجرد لم يعد الموضوع المفضل في نظر الفلسفة فانهم يهتمون قبل كل شيء بدراسة الإنسان الحقيقي الذي يوجد وجوداً تاريخياً ، في زمن معين وبيئة معينة ، ويتأثر بعوامل متعددة وهم يقررون انه لا دلالة للتاريخ دون تحديد حقيقة الأفراد الذين يساهمون في صنعه . ذلك انهم يؤمنون ان الإنسان هو الذي يحدد مصيره ومصير الآخرين على نحو ما .

وفي الفصل السابع يعالج «بريه» مشكلة شغلت المفكرين في نهاية القرن الماضي حتى منتصف القرن الحالي ، وهي مشكلة الصلة بين الفرد والمجتمع . فان مدرسة علم الاجتماع الفرنسي حاولت إنكار خصائص الفرد وجعله دمية

يجعلها المجتمع حسناً يهوي ، بينما ذهبت مدرسة أخرى إلى أن الفرد هو كل شيء ، وأن الحياة الاجتماعية ما هي إلا وليدة الظواهر النفسية الفردية . وكلما اتجاهين يبسط الأمور أكثر مما ينبغي ؟ إذ أن هناك تبادلاً أو تفاعلاً بين الفرد والمجتمع . ولذا يمكن القول بأن المنافسة بين هاتين الفكرتين المتضاربتين تعد منتهية ، لأن الفرد ليس عنصراً أولاً ، بل هو شيء مركب يجمع في آن واحد بين الخصائص الفردية والاجتماعية .

ومن الطبيعي أيضاً أن يدرس الإنسان من جهة صلته بالحقائق العليا ، وهذا هو ما يقرره «بريه» في الفصل الثامن حيث يبين لنا مختلف المذاهب التي تعرض للصلة بين الإنسان والعالم الإلهي ، ثم يشير إلى أهم هذه المذاهب ، ويريد بها فلسفة الأكروبني ، وفلسفة القديس «أغسطين» ونظرية «هيدرجر» ، وذلك ليبين لنا أن معرفتنا الكاملة للإنسان تتطلب معرفة الناحية الدينية .

أما في الفصل التاسع فنجده يؤكّد أن علماء الأخلاق المعاصرين ، وبخاصة علماء المدرسة الاجتماعية ، قد غلوا في القول بنسبية الأخلاق ، وفاتهـم انه ينبغي التفرقة بين الأصول أو القواعد الأخلاقية الكبرى التي لا تتغير ، وبين التفاصيل أو التطبيقات الفرعية التي تتطور حسب اختلاف الأقطار والازمان . كذلك فقد رأى هؤلاء الذين يميلون

إلى أن الفرد يجب أن يكون عبداً للمجتمع ، فان هؤلاء
يسعون أن حرية الفرد الأخلاقية هي أساس كل تقدم
اجتماعي . لكنه يعترف انه لا بد من تقدير كل من العوامل
الداخلية والخارجية التي تؤدي الى نشأة الضمير الأخلاقي ،
ومن العمل على تحقيق التوازن بين هذه العوامل حتى لا
يطغى المجتمع من جانب فيمحو شخصية الفرد ، وحتى لا
يغلو الفرد في عزلته حتى يحرم نفسه من مزايا الحياة
الاجتماعية .

وتنصل فكرة الأخلاق بفكرة القيم التي يتحدث عنها «أميل بورييه» في الفصل العاشر. فيذكر أن القيم الأخلاقية في العالم الغربي مهددة بالخطر. غير أنه يرى أن الفلسفة لا تهدف إلى الدفاع عن القيم بقدر ما تهدف إلى معرفة حقيقتها. وهناك نظريات مختلفة في تعريف القيم. لكن بورييه يميل إلى القول بأن قيمة الأشياء مركب كلي يحتوي عناصر ثلاثة: هي الأثر الفني وصاحبه ومن يتذوقه، «فكل قيمة تنتشر ابتداء من رجل إلى رجل آخر عن طريق أثر من الآثار». هذا إلى أن القيم الفنية تتغير وتطور، لأنها ليست معايير جامدة، بل تتطلب نصيباً من الابتكار، وإن سقطت إلى مرتبة الابتذال أو لم تكن موضع اكتتراث.

وتقنن الفلسفة الحديثة أيضاً بأنها فلسفة نقد تزيد إدراك

حقيقة كل شيء ، حتى تلك المبادئ الأولى في العلوم التي كان السابقون يعدونها بدائيات او قضايا يجب الا توضع موضع المناقشة أو النقد .. وهكذا نرى في الفصل الحادي عشر كيف تطرق النقد إلى اشد المبادئ بداهة وهي المبادئ الرياضية ، وكيف ادى نقد مبادئ هندسة اقليدس إلى ظهور نوعين آخرين من الهندسة . و اذا امكن نقد مبادئ الرياضة فليس من دين في ان نقد مبادئ العلوم الأخرى أكثر يسراً ، لأن هذه العلوم لا تبلغ مبلغ الرياضة في دقتها . فالمبادئ في مختلف العلوم ، في المنطق او علم النفس ، لا قيمة لها في ذاتها ، وإنما تفاس هذه القيمة بقدرتنا على استخدامها في البرهنة على الحقائق العلمية . وليس في نقد المبادئ ما يوشك ان يقضي على العلم بل إن هذا النقد شرط اساسي في تقدم العلوم كلها .

وفي الفصلين الآخرين يتحدث برييه عن نظريتين قدر لها الديوع لأنها ترتبطان بالحياة العملية ، وهما المذهب المادي الجديي عند كارل ماركس ، ومذهب الوجودية لدى هيدجور وساوتز . وتهدف الحركة الأولى إلى تفسير الحياة الاجتماعية بكل مظاهرها تفسيراً مادياً ، وإلى ضرورة هدم الحواجز بين الطبقات لتحرير الفرد من سيطرة رأس المال الذي ليس الا نتيجة لمجهود العامل .

أما الوجودية كما يراها « هيدجور » و « سارتز »

فليست مذهبًا فلسفياً بقدر ما هي نزعة يأس وتشاؤم . ذلك أن الإنسان متى انصرف عن مشاغله وهمومه وضرورات القلق التي تساوره من كل جانب ، وفكّر في ذاته لم يجد سوى العدم المطلق أو الفراغ التام فلا يدرى لماذا جاء إلى هذه الحياة التي سوف تنتهي بأن تقاده إلى العدم مرة أخرى . هذا إلى أن الإنسان يخدع نفسه فيقوم في الحياة بدور مخالف لحقيقة ، كذلك يتخلّى الخداع في الصلات بينه وبين الآخرين . فكل إنسان يتطلب من الآخرين ما يعجز هو عن تقديمه لهم . على أن « برييه » يرى أن وجودية « سارتر » التي تشبه أن تكون قصة مريعة من قصص الأدب الساخر ، تنطوي على جرأة مثيرة من المثالية ، وهي أن الإنسان يحاول تحديد مصيره على نحو أفضل مما قدر له . غير أن هذه الفكرة الأخلاقية ليست إلا فكرة غامضة ، يغلب عليها جانب التشاؤم والتفرز .

تلك هي الاتجاهات الرئيسية التي حرص المؤلف على تحديدها في هذا الكتاب ، وهي الموضوعات الأساسية في الفلسفة المعاصرة . ونعتقد أن هذه النتائج التي انتهى إليها « برييه » تصلاح أن تكون بدءاً لحدث جديد في عالم الفكر والفلسفة .

محمود محمد قاسم

١٥ شعبان سنة ١٣٧٥

٢٨ مارس سنة ١٩٥٦

الفصل الأول

ملاحظات عامة

لا تحظى الفلسفة بالسمعة الطيبة في كل مكان : فيقال عنها إنها غامضة بسبب لغتها المغلقة ، وتعبيراتها التي ورثتها عن فلسفة العصور الوسطى ؟ وإنها غير مجديّة لأنّه لا يمكن حل المشاكل الـ الرئيسية التي تهم سلوك الإنسان الا بتقدم المعرفة الوضعية ، كما أنها توصي بأنّها نوع من العبث لأن الفلسفـة على عكس العلماء ، لا يتفقون فيما بينـهم ، ولأنـه ما من نتـيجة يصلـ إليها أحدـهم إلا ووضـعت الـبحث من جـديد ، ولـأن النـظريـات التي يضعـونـها يضـاهـ بعضـها بعـضاً ، ولـأن الخـصـومـ في هـذـهـ الـحـربـ التي لا تـنتـهيـ يـرـددـونـ نفسـ الـطـبـحـ دونـ جـدـوىـ وـدـونـ مـلـلـ .

ليس هذا النقد ولـيد الأمس ؟ بل يـرجعـ إلى بداـيةـ الفلـسـفةـ الغـرـبيـةـ التي نـشـأتـ في بلـادـ اليـونـانـ منـذـ عـشـرـينـ قـرـناـ ، فـمنـذـ ذـالـكـ الـحـينـ كانـ أـهـلـ اـثـنـيـنـ يـسـخـرـونـ منـ سـقـراـطـ الـذـيـ يـحاـورـ الشـيـانـ فيـ يـعـضـ اـرـكـانـ الـمـدـيـنـةـ ، بلـ لـقـدـ اـتـهـمـ هـذـاـ الـفـيـلـسـوـفـ بـأـنـهـ يـصـرـ فـهـمـ

عن الأمور الجدية ، ويشحن عقولهم بالتفاهات ويجعلهم مواطنين غير نافعين (١) . كذلك كانت العصر القديم هو الذي اخترع الأسلحة التي استخدمها المتشككون لمحاربة الفلسفة (٢) . وعلى الرغم من هذا التقد فإنها تتجدد على الدوام ، كما لو كانت مظهراً ضرورياً لهذه الحضارة الغربية التي نشأت في حوض البحر الأبيض المتوسط ثم انتشرت في البلاد الخاضعة للنفوذ الأغريقي والرومانى؛ وهذا الإنتاج الفكري – الذي لا مثيل له في الحضارات الكبرى في الشرق أو الشرق الأقصى – يبدو أنه من السمات الجوهرية التي تميز العبرية الغربية .

فلقد ثنا هذا الإنتاج جنباً إلى جنب مع المحركتين الروحيتين الكبيرتين اللتين يتميز بها ورثة الحضارة اليونانية ، وهما المسيحية والعلوم الوضعية ؛ وما كادت تغيب شمس هذا الإنتاج في أيام غارات المتبربون حتى سطعت من جديد في العصور الوسطى المسيحية ؛ وان تاريخ هذه العصور ليكشف يوماً بعد يوم عن مدى ازدهار ذلك الإنتاج : وفي القرون الثلاثة السابقة للقرن العشرين عرفت الفلسفة فيها بين « ديكارت » و « كانت » وفيها بين « كانت » و « برجسون » نفرأ من أكبر المفكرين عبرية في العصر الحديث . أما فيما يتصل بعصرنا فان الإنتاج الفلسفى لم يصل في عصر من العصور إلى ما وصل إليه الآن من التنوع والخصوصية . فهو يمثل ميداناً رحباً متنوعاً ابتداء من البحوث المنطقية المجردة

(١) أفلاطون محاورة جورجیاس ٤٨٤ وما بعدها .

(2) Sextus Empiricus , Hypotyposes pyrrhoniennes .

عام التجريد ، التي كانت وليدة تفكير الرياضيين وعلماء الطبيعة وعلماء المنطق ، حتى البحوث التفصيلية إلى أقصى حد ، والتي تدرس طبيعة الإنسان في المذهب الوجودي ، وليس هدف هذا الكتاب سوى ستر اض ذلك الانتاج وبيان دلالته العامة .

ولكنني أريد ، قبل ذلك ، أن أقدم بهذه الكلمة التي تبين لنا السبب العام لاستمرار الفلسفة على مر العصور .

لقد فهم الناس المعرفة دائماً بمعنىين مختلفين : فأحياناً يتصورها المرء كما لو كانت تقدماً داخلياً في نفوسنا ، وأحياناً كما لو كانت نمواً أمطرداً لقدرة الإنسان في السيطرة على العالم الخارجي . وال فكرة الأولى هي فكرة أفلاطون التي يعرضها بطريقة أسطورية ، فهو يتخيّل أن النفس كانت تعيش ، قبل هذه الحياة الدنيا ، في عالم إلهي تتأمل فيها الحقائق الثابتة الدائمة وهي المعاني أو المثل ؟ وكانت تنعم هناك بحياة سعيدة كاملة في صحبة الآلهة ؟ ثم فقدت أجسادها ، فهبطت إلى الأرض ؟ ومع هذا فإنها تشعر برغبة كامنة تدعوها إلى العودة إلى حالتها الأولى ، وهذه الرغبة في السمو بذاتها تتجلّى في المعرفة العلمية وهي تذكر عالم المعاني ؟ وهكذا فإن المعرفة تهيئ لنا حالة الكمال التي حرمنا منها ، وذلك عن طريق اتصالنا بالعالم الإلهي (١) .

(١) لقد عرضت نظرية أفلاطون في النفس والمعرفة بالتفصيل في كتابي « في النفس والعقل لفلاسفة الأغريق والاسلام ص ٣٢ - ٦٣ » المترجم .

ومن المستحيل ألا نعترف بالحقيقة العميقة التي تنتهي عليها هذه الأسطورة : فليس النسخ في مسألة المعرفة مرآة جامدة تعكس الأشياء – كما كان يريد سبينوزا Spinoza ، فإن الانتقال من المعرفة الفاعلة إلى المعرفة الواضحة المتميزة يبعث السرور والكمال ، بل إنه يحوّل النفس .

ولكن هناك فكرة أخرى عن المعرفة ، وهي مختلفة جدًا عن الفكرة الأولى . فليس المعرفة غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة تمكننا من السيطرة على الأشياء : « فالمعرفة كوسيلة للقدرة » هي الشعار الذي اطلقه « فرانسوا بيكون François Bacon على هذه الفكرة ، وقد أخذه عنه « أوجست كونت » فيما بعد . وأصحاب هذه الفكرة يرون أيضًا أن المعرفة نوع من التقدم ولكنها ليس كالأداة داخلية بل امتداد لسيطرتنا على الأشياء الخارجية ، والميزة الكبيرة التي تسمى بها هذه الصورة من المعرفة على الصورة السابقة هي أن تقدمها يمكن ألا يتقييد بالفرد كما لا يختفي باختفائة ؛ فإن اكتشاف وسيلة فنية لأمر يمكن إثباته في صيغة لغوية ، بل يمكن تسجيله في أداة مادية . ومن الممكن ضم هذه الاكتشافات بعضها إلى بعض باعتبار أن الاكتشافات السابقة تؤدي إلى اللاحقة ، وبذا يصبح التقدم جماعيًّا ، أي تقدماً إنسانياً .

ومن السهل أن نرى التضاد الكبير الذي يوجد بين المعرفة التي تعدد تحويلاً لوجودنا الذاتي ، وبين المعرفة التي تعتبر نوعاً مطروداً لقدرتنا على الأشياء؛ فالمعرفة الأولى تتصل بأخص مصائرنا الشخصية ،

والثانية تنصب على وسائلنا في العمل ؟ فالأولى تتعلق بجوهرنا الذاتي ، أي بصيرنا الشخصي ، في حين أن الثانية هي التي تهم بالأمور التي يمكننا اكتسابها ، بصرف النظر عن تحديد الغاية من هذا الاكتساب ، فقد نشأت الحضارة الحديثة ، منذ القرن السادس عشر على وجه الخصوص ، من انجدابنا المتزايد المطرد نحو الصورة الثانية من المعرفة ؟ فبفضل التقدم الذي يزيد دائماً من عتادنا العقلي نجد أن وسائل العمل التي في متناول الإنسان تزداد عدداً وقوة : وتقوم هذه الوسائل على أساس أساليب مهنية و المعارف نظرية لا يحيط بها سوى عدد قليل من الناس ، بل ربما لم يحط بها أحياناً إلا حفنة منهم ؟ ولذا فإنها إذا بسرت وسائل العمل بجميع الناس فإنها لا تفرض عليهم غاية معينة . ولقد جالت في خيال أكبر مفكري القرون الثلاثة الماضية فكرة مثالية ، أي تلك الفكرة المثالية لمعرفة تخطو نحو الامام ، وتكفل للإنسان السيطرة على العالم المادي ، وهذا المثال الأعلى هو الذي حدد فكرتهم عن الكون ؟ بل عن الإنسان : فإن نظام الحركة الكونية أتاح «لديكارت» Descartes أن يتخيّل العمليات الإنسانية كما لو كانت تندمج في الأشياء الخارجية ، وتحوّر ظروف حياة الجسم الإنساني ، وتصل عن طريقه إلى العواطف والاهواء التي ترتبط به : وفي الواقع حاول مفكرو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن يمدوّا نطاق فكرة القانون الطبيعي إلى الإنسان نفسه الذي يعد بدوره شيئاً بين سائر الأشياء .

وهنا يبدو لي أن مأساة حضارتنا الغربية قد بدأت . فبعد

الحرب العالمية الأولى بقليل ، أي منذ ثلاثين سنة ، حضرتُ حفلة عامة فسمعت أحد سفراً إلى بلاد الشرق الأقصى يغطي أوروبا على تقدمها العظيم في الفنون العملية ، ويعتقد أنه يمكن تقسيم مجهود الإنسانية إلى قسمين ، أحد هما للعالم الغربي ، وهو في رأيه أن يعمّل الغرب على أن يكفل للإنسان أسباب الحياة ؟ في حين يكون القسم الآخر من نصيب الشرق الذي يقدم للإنسان الحكمة التي تكشف له عن غايته ؟ ومن ثم فإنه لم يكن قد رأى سوى الجانب المادي لحضارتنا .

والآن إذا ولينا وجهاً سطراً الفلسفة أمكننا أن نفهمحقيقة جوهرها على نحو أفضل : فهي في جملتها مجهود جدير بالإعجاب يرافقه حفظ التوازن بين هذين النوعين من المعرفة ، وبيان أن النوع الأول منها هو وحده الذي يجعل للثاني قيمة . فالفلسفة هي احتجاج مستمر للعقل ضد الاستغراق في العادات المادية الجامدة التي تؤدي إليها الصناعة .

إن ديكارت يحاول الارتفاع بمستوى الشروط المادية لحياة الإنسان ، لكنه يجعل للعقل المقام لأول ، أما « كانت » Kant فإنه يؤكّد خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين ، ولكنّه عندما يرى أن ذلك لا يصدق إلا بالنسبة إلى الظواهر المادية ، فإنه يعتقد أن القانون الأخلاقي هو الذي يفسر لنا مصيرنا وغايتنا في الحياة . وربما صدر هذا الاحتياج بعض العقول التي تسم نفسها بأنّها علمية ، والتي ترى في تطبيقات العلوم الخل الوحيد بجمع

المشاكل الإنسانية . ومع ذلك ما زال هذا الاحتياج مستمراً في الفلسفة المعاصرة ، غير أنه يقوم في ظروف عصيرة وفي وسط أخطاء من كل لون .

الفصل الثاني

الفلسفة في مطلع القرن العشرين

لا ريب في أن بداية القرن الحالي تميز بحاجة الناس إلى نظرية أو إلى وجهات نظر عامة ، وهي تلك الحاجة التي لم تشبعها طريقة « تين » Taine في التحليل التجريدي ؛ كما تمتاز بالإقبال الجدي على دراسة المشاكل الخاصة بالانسان إقبالاً مختلفاً عن روح التحكم لدى « رينان » Renan و « أناطول فرنس » Anatole France ، وبعاطفة إنسانية تتعارض مع الطابع المادي البحت للفلسفة « هربرت سبنسر » Herbert Spencer التي يصح لنا أن ندعوها بالفلسفة الهندسية . وتمثل هذه الاتجاهات القوية العارمة في تاريخ السنوات الخمسين الأخيرة بأسرها ، وذلك في صور متنوعة وأحياناً متباينة لا تخلو من الخلط والتكرار ، ونجد في هذه الاتجاهات بصفة عامة ميلاً نحو مقاومة الآلية ، واقبالاً صوب النزعة الإنسانية ، واستهجاناً لمذهب هؤلاء الذين يعتقدون أن الأسلوب المادي وتطبيقات العلوم الإنسانية ستحل جميع المشاكل التي تهم الانسان .

وفي مطلع القرن العشرين كانت هذه الاتجاهات جديدة ، وقد تجلت واضحة في فرنسي آخر «برجسون» Bergson «وموريس بلوندل» Maurice Blondel و «ليون برنشفيك» Leon Brunschvieg ثم ظهرت بعد ذلك بقليل في ألمانيا ، مع «إدموند هسترل» ، ولا يمثل هؤلاء إلا عدداً قليلاً من كبار المفكرين الذين طواهم الموت منذ زمن يسير . ولو تناستنا أن هؤلاء المفكرين هم الذين كانوا القوة الدافعة للنظريات الراهنة ، حتى تلك التي تبدو أنها تناقضها أو تتجاهلها — نقول لو تناستنا ذلك لكان هذا هو العقوق عينه . إني لا أريد أن أطرق إلى عرض هذه النظريات المشهورة ، ومع ذلك فإني أرغب في أن أستخلص جوهرها والخصوصيات المشتركة بينها . فهل يدرك المرء جيداً الانقلاب الروحي الذي يطالب به كبار الفلسفه الروحية الفرنسيون الثلاثة ؟ لاستكأن «برجسون» على وجه الخصوص هو الذي يضع المطالبة بهذا الانقلاب في المقام الأول : فإن تفرقته الشهيرة بين الذكاء والخدس ، أو بين الديانات أو المجتمعات المغلقة والديانات أو المجتمعات المفتوحة ، تبين لنا أولاً وقبل كل شيء أن هناك اتجاهين يستطيع العقل السير فيها ، أو يسير فيها هذا العقل بالفعل : فمن جانب يتوجه العقل إلى التصنيف والكشف عن القوانين التي تتيح لنا التكهن بعودة الظواهر ، ويسمح لنا تبعاً لذلك بالتطبيقات الفنية والقواعد الاجتماعية بمعنى الكلمة ، ومن الأكيد أن هذا الاتجاه مفيد بل ضروري إذا كان يهدف إلى معرفة الأشياء المادية ، ولكنه يصبح على عكس ذلك ، اتجاهها مؤسفاً إذا أراد المرء معرفة العقل في حياته

الخاصة ، وفي حرفيته وفي تدفقه بالابتكار . ففي هذه الحال يجب الاعتماد على الحدس ؟ الذي يدل في رأي « برجسون » على هذه الفكرة غير المتوقعة لأنه يريد به نوعاً من المعرفة العلمية . ففي رأيه ، كما في رأي كل من « سبينوزا » و « أفلوطين » Plotin — الذين يمكن القول بأنهما كأنما أستاذين له دون أن يكون في ذلك انتقاد له — أن العمل الحقيقى العميق يرتبط ارتباطاً لا انفصال له بمعرفة الإنسان لذاته : فليست المعرفة والعمل سوى شيء واحد في عملية الحدس ، ومعنى هذا أن المعرفة التي يبحث عنها « برجسون » لا تهم على سطح الأشياء أو على سطح النفس ، كما لو كانت نظرة غريبة ، بل إنها تحور أعماق نفوسنا ، وهنا تولد الحكمة التي ليست مجرد المعرفة .

ونجد هذا الاتجاه نفسه لدى « بلوندل » في نظريته الشهيرة عن العمل ، فلو بدا أن هناك شيئاً يصرفنا عن تأمل أنفسنا ويبعدنا عن الضواهر الداخلية فإن ذلك الشيء هو العمل ، وإنما تتجدد في الفلسفة الغربية بشأن هذه المسألة فكررة تقليدية قديمة جداً ترجع إلى أيام الإغريق : فإذا أراد الفيلسوف الإغريقي ينظر بعين الزيارة إلى العمل السياسي الذي يقذف بنا في عالم الخيال ، ويحول دوننا ودون تأمل الوجود الحق ، كذلك نراه أكثر احتقاراً للعمل الصانع الذي يعالج الأشياء المادية . أفاليس من الممكن أن نرى في تجديد المحدثين للعمل شاهداً على تدهور العقل ؟ بل شاهداً على نوع من الانحلال ؟ ومع ذلك لما انتشرت المسيحية بين الطبقة الدنيا

أكَدت أن هناك قيمة جوهرية للعمل ، أي للعمل باعتبار جوهره الحقيقى وهو المجهود ؟ ولقد وجدت كل من « مارتا » و « مريم » مكاناً لها بجوار المسيح . وهذا هو السبب الروحي الذى كشف « موريس بلوندل » عن وجوده في العمل ، فإذا نظرنا إلى أي عمل من الأعمال نظرية سطحية وجدنا أنه ينسينا أنفسنا ، وأن التأمل يقودنا إلى معرفة حقيقتنا الداخلية . ولكن إذا نظرنا إلى الأشياء نظرة أكثر عمقاً وجدنا أن العمل يتخد المجهود وسيلة إلى عقد الصلة بيننا وبين أقراننا ؛ في حين أن التأمل ليس إلا نوعاً من العزلة التي تعم عن الأثر ؛ إن هذا الرأي الذي يفتدأ وجه النقد التي توجه إلى العمل هو رأي « موريس بلوندل » ، فهو لا يبعد العمل نظراً لنتائجها المادية ، وإنما لأجل العنصر الروحي الذى ينطوي عليه ، فلما كانت قدرة الإنسان على الدوام أقصر باعاً من رغباته ؛ ولما كانت حاجة المرء لا تشبع فإنه يسعى دائماً للقيام بأعمال جديدة . وقد رأى « م. باليارد » Paliard أن الرغبة في التسامي هي الصفة المتميزة لفلسفه « بلوندل » Blondel . فالإرادة لا يمكن أن تصبح غاية في ذاتها ؛ ويجب على الإرادة أن تحزم أمرها على الإيمان بحقيقة عليا تجعل لها معنى ، بل تخلق لها مصيرها ، والا أصيَّت بالعجز .

أما فلسفة « ليون برنشفيك » فإنها تظهر الرغبة في العودة إلى النظرة الروحية في صورة أخرى ، وإلى صورة متميزة بصفة خاصة . فإن مشاهدة التقدم العجيب للعلوم والفنون العملية التي حوت

الظروف كلها — حتى فيما يتعلق بطرف حياتنا الخاصة — تنتهي إلى نوع من تقديس العلم والصناعة الذين يرى كثيرون من الناس أنها قادران على إشباع جميع حاجات الإنسان. ولكن إذا نحن نظرنا فقط إلى حسناوات العلم الخارجية أغفلنا العنصر الجوهرى ، ونعني به ذلك المجهود الضخم الذي بذله هؤلاء الذين اخترعوا العلم، وما زالوا يخترعونه؟ وهذا الابتكار الذي تتميز به عبقرية الغرب هو ما يعلمه « ليون برنسفيك » الحقيقة الروحية بمعنى الكلمة . فهذه الحقيقة تنحصر، قبل كل شيء، في هذا الشعور العقلي الذي يعتبر علم الطبيعة الرياضية في العصر الحديث أجمل مظاهره ؟ فإن العقل لم يهدى إلى الكشف عن هذه الطبيعة عندما ترك نفسه تتبع التجارب حينما تجيء، ودون تدخل ايجابي من جانبه، أو عندما اعتمد على المنطق لاستنباط قضايا جديدة من مبادئ سبق تقريرها بصفة نهائية . لقد اعتمد « ليون برنسفيك » على تاريخ العلوم ليبين لنا أن هناك ذكاءً مبتكرًا وناقدًا في الوقت نفسه، وقدرًا على الاختراع، وعلى البرهنة في آن واحد على صدق هذا الاختراع . فالعلم إذن شيء مختلف تمامًا عن مجموعة من الوصفات التي يراد بها تحقيق الحياة السعيدة للإنسان؛ بل هو الحاج في البحث والتنقيب عن الحقيقة قبل كل شيء .

ويرى برنسفيك أن العلم هو المبدأ الصحيح لكل حياة روحية، ثم يختتم إنتاجه الفلسفى بهذه العبارة التي يتمنى فيها للإنسان « أن يعلم كيف ينقل إلى مجال الحياة الأخلاقية والحياة الدينية ذلك الإحساس بالحقيقة الذي يتسم بالحذر والدقة ، والذي ثما في نفسه

بسبب تقدم العلم، والذى يعد أثمن وأندر نتيجة للحضارة الغربية.»

وفي استطاعتي أن استشهد بأمثلة عديدة لأبين بها كيف كانت الحركة الروحية قوية في أوائل القرن الحالي وكيف تنوّعت صورها، ونخص بالذكر من هذه الأمثلة كلاً من «إي肯» Euken في ألمانيا، و«برادلي» Bradley في إنجلترا، و«كرولشي» Croce في إيطاليا. ولنقل إن المفكرين في ذلك الحين كانوا ينظرون إلى العقل نظرةهم إلى أحد المبادئ، لا إلى أحدى النتائج، وهنا نرى عبث جميع ضروب التحليل التي تحاول إنشاء شيء المركب من عناصر أولية، لكنه يراد من جانب آخر إيجاد مذهب «وضعي» لا يقنع بتقريير بعض الآراء العامة؛ ويتمكن الوصول إلى هذا المذهب بنوع من التأمل أو العودة إلى الذات المفكرة، فليس العنصر الأول هو الإحساس . السطحي ، بل هو الذات الداخلية : وليس الدين أحدى نتائج التطور التاريخي ، بل هو مبدأ يقرر مصائر الناس ؟ أما العلم فلا ينظر إليه من جهة طريقة استخدامه عملياً ، بل من جهة دلالته الروحية : و كثير من هذه النزعات الروحية هي التي وجهت التفكير الفلسفى المعاصر في مسالك جديدة .

الفصل الثالث

منهج جلد

[الفنونولوجيا] علم الظواهر^(١)

لقد أصبح مصطلحاً علم الظواهر والتحليل الفنونولوجي من أكثر المصطلحات تداولاً لدى الفلسفه المحدثين في جميع الأقطار. وترجع هذه المصطلحات إلى حركة فكرية بدأها « هسّرل » Husserl في ألمانيا. ومن الأكيد أن المذهب أو بالأحرى المنهج الذي يعرضه « إدمند هسّرل » عسيو الفهم؛ فإنه لم ينشر ما وعد به من تكميلة للمجلد الأول من كتابه « الآراء الموجبة في علم الظواهر البحث » وهو المجلد الذي نشر في سنة ١٩١٣ وترجمه إلى الفرنسية حدثاً « م. ريكور » Ricœur ترجمة موفقة، أما المخطوطات العديدة المودعة بكتبة جامعة « لوفان »، والتي ربما كانت تحتوي على بعض الإيضاح، فإن جزءاً كبيراً منها لم ينشر حتى اليوم، وكثيراً ما شكا « هسّرل » نفسه من أن الناس يسيئون فهمه، هذا إلى أن أفضل الشرائح ليسوا على وفاق في فهم تفكيره.

لقد مات هسّرل سنة ١٩٤٥ بعد الحرب الأخيرة بقليل ، وكان قد اتخذ لنفسه منذ سنة ١٩٣٣ (١) مسلكاً جديراً به فياسوف من طبقته ، لغير الظروف التي كانت تحيط به . وعلى الرغم من أنه ظل مغموراً في هذه الفترة فإنه قد أثر في العقول وأثير بالغاً وواسعاً إلى درجة أنه يستحيل علينا فهم أي شيء من الاتجاهات المختلفة التي يضطرب فيها التفكير المعاصر إلا إذا وضعنا هذا التأثير هو ضعف الاعتبار . ولذا فسأحاول أيضاً إيضاح هذا التطور في بعض مظاهره على الأقل .

وسيكون اهتمامي بدراسة تفكير « هسّرل » في مختلف صوره أقل من اهتمامي ببيان تأثير هذا التفكير والحركات التي تبدو مستقلة عنه إلى حد كبير أو قليل ، وإن كانت تسير في اتجاهه .

إن « هسّرل » لا يعرف علم الظواهر *Phénoménologie* بأنه تحصيل معلومات جديدة تضاف إلى المعلومات السابقة ؟ بل يعرفه بأنه تعديل في وجهات النظر ، أو بأنه « توجيه للاحظتنا التي تصرف عن الحقائق التجريبية نحو هذه الخاصية » ، وهي أنها موضع تجربة (٢) (وهذا بالقدر الذي نستطيع أن نترجم به لغته الألمانية) . ويمكننا تفسير هذا التعريف على النحو الآتي : في أثناء المعرفة الطبيعية يحدث نوع من الانبهار (وتلك هي الكلمة

(١) يشير المؤلف إلى بدء الحكم المحتلي .

(٢) طبعة *Phanomenologie und Psychologie* Van Breda, p. 488 .

التي يستخدمها أفلوطين للتعبير عن المعرفة الحسية) . وعندئذ يذوب إدراكنا الشيء في الشيء نفسه على نحو ما ، وينصرف انتباهنا عن الإدراك نفسه ، ولا يختلف « هسرل » عن « أفلوطين » قليلاً أو كثيراً في أنَّ الفلسفة هي التحرر من هذا الانبهار ، منها اختلفت نتيجة هذا المجهود لديها ، وإن كان كل منها بصدده الحديث عن تغير الاتجاه الملاحظة العقلية .

ولذا أردنا تفسير معنى هذه الصوفية التي يطالبنا بها « هسرل » فإني أعتقد أنه من المستحسن أن نضرب مثلاً لذلك : لقد شاهدت انهتزاز أوراق شجرة تلعب بها الريح ؟ فهذه هي الطريقة التي أعبر بها عن تجربتي هذه ؟ ولكنني اعتمد في هذا التعبير على فكرة الشجرة والريح التي تلعب بالأوراق ، أي أنني أبتدئ في تفسير هذه الظاهرة تفسيراً مادياً ، بل أستطيع أن أذهب في هذا التفسير إلى حد أبعد من ذلك ، وفي نفس هذا الاتجاه ، فأثرى فكرة قوانين التوازن التي تأرجح الأوراق وفقاً لها ، وقوانين انتشار الضوء ، وقوانين تأثير الضوء وانتقال التأثير بالأعصاب وهلم جرّاً . ولكنني أريد الآن أن أدع جانباً كل هذه الحقائق المادية التي انتهيت إلى بنائها بفضل تجاري الماضي ، وبفضل علم الطبيعة الذي استطعت معرفته ، كما أصرف النظر عن كل هذا التفسير الذي يعتمد على تشابك الأشياء التي أراها موجودة خارج نطاق إدراكي الحسي . وأريد توجيه خاطري فقط إلى ما يبدو لي ، أي إلى الظاهرة وهي هذا الاهتزاز المحس ، أو هذا

الخاطر الذي احتل مكانا في شعوري ، أو هذه الحركة ، ولكنني اختلف عن عالم الطبيعة الذي لا يفكر إلا في الاشياء الخارجية ، في أنني لا أستطيع فصل هذا الخاطر عن جسمي وعن شعوري الذي يحس به . وعندئذ يحيا هذا الخاطر في شعوري كما لو كان جزءاً من نفسي ، وكما لو كان خليطاً من نفسي ومن الاشياء الخارجية ، أي أنه يشبه أن يكون علاقة من نوع جديد مختلفة كل الاختلاف عن العلاقة السلبية ، وذلك لأنني عندما اطلق اسم العالم على هذه الموجات التي لا حصر لها من الخواطر التي تحيى في شعوري فإني لا أستطيع الاستقلال عن العالم ، كما أنه لا يستطيع أن يكون مستقلاً عني . إذ أننا بقولنا وجهاً نظر عالم الطبيعة نستخدم التجريد لكي نفصل شعورنا الذاتي عن تجسده في الجسم ، ولكي نفصل هذا الجسم عن وجوده ، في العالم ، ولكي نفرق بين الأشياء التي في هذا العالم . فالتصوف لدى « هسترل » ليس معناه محو هذا الكون الذي يراه عالم الطبيعة ، بل معناه على حد تعبيره هو نفسه : أن نضع هذا الكون بين قوسين ، فنخرجه من نطاق ملاحظتنا العقلية ، فتحلل بها الخواطر البختة التي تحيى في شعورنا .

وأود هنا أن ألح في بيان أهمية تغيير الاتجاه في هذه النظرية . فطالما اتخذت الفلسفة العلوم الحقيقة نوذجاً لها ، وأريد بها تلك العلوم التي تعتمد على معانٍ كلية محددة تحديداً تماماً بحيث

تستطيع استخدام الطريقة القياسية . لكن الخواطر المرنة التي تحيي في شعورنا لا يمكن تعريفها ، وإنما يمكن وصفها فقط . ولما كانت « الفنون ولو حيا » هي علم الظواهر فليس من الممكن أيضاً أن تقوم على أساس علوم الطبيعة التي تنشئ الكون بوساطة أشياء حقيقة ثابتة يؤثر بعضها في بعض . وحينئذ تصبح الفلسفة بفضل هذا المنهج الجديد علماً وصيفاً بحثاً ، ولكن هذا لا يحول دون أن تكون دقيقة . وهنا نجد أنفسنا على طرفي تقىض من تلك الحلقات العقلية الطويلة التي أراد « ديكارت » أن يزود بها الفلسفة . ففي أيامنا هذه نجد أن أهم المؤلفات الفلسفية تتighb تلك النظريات التي تعتمد على المعانى الكلية ، وهي تلك النظريات التي تؤخذ عادة على فلاسفة ، لأنهم يتوجهون ، كما يقول « هسترل » ، « إلى الأشياء نفسها » .

وهنا نرى تediلاً في أسلوب الحياة الروحية ، ونحن نشعر به شعراً واضحاً عند ما نفكر في أوجه النقدية وجهت إلى الفلسفات السابقة ، وإن كان يصعب تحديد معنى هذا التعديل .

فلننظر أولاً إلى تلك الأمور التي لم نعد نراها لدى فلاسفة المعاصرين .

أولاً : تحليل الحالات النفسية الداخلية التي كانت تعد عالماً مستقلاً يلتجأ إليه الشعور الذاتي ، وليس معنى هذا أن الشعور الذاتي (أنا) ليس موجوداً ؟ فإن وجوده أكثر ظهوراً منه في أي وقت مضى ، ولكنه لا يوجد على نفس الصورة . فلتقارن لو شئنا

بين يوميات «أمييل» الخاصة Journal intime d'Amiel و يوميات «جايريل مارسل» الميتافيزيقية Journal de Métaphysique. ففي كلتا الحالتين نرى أن «الشعور الذاتي» مائل امامنا . ولكن هذا الشعور عند «أمييل» يعود دائماً إلى التفكير في ذاته ولا يريد مغادرتها ، ولذا يتربى في كل لحظة في فجوة كلها عباء ، وهذا هو سبب شعورنا بذلك التذكر او الممл المستمر الذي لا يخفى من وطأته الا الحديث عن حادثة خارجية . أما ضرورة التحليل لدى «جايريل مارسل» التي تمتاز بشدة الابتكار والاستقلال عن تأثير هتلر فإنها جمة الفوائد؛ وذلك لأنها تفحص الشعور الذاتي الواقعي الذي لا يوجد الا بسبب علاقته بحقيقة خارجية تتجاوزه . وينحصر أحد مبادئ هذه الفلسفة في أن كل شعور ذاتي يهدف إلى غاية كما يقولون، ومعنى هذا أنه يتوجه إلى موضوع ما، وليس هذا الموضوع حالة نفسية داخلية ، ولكنه موضوع مائل أمام الشعور . وليس التحليل «الفنونولوجيا» إلا تحليلاً لهذه الخواطر .

ثانياً : كذلك لا نجد لدى هؤلاء الفلاسفة تلك النظريات البدائية التي كانت تعتبر فيها مضى قضايا ضرورية ، وبخاصة نظرية المعرفة التي كانت تعمل على تحديد ملكات العقل ومداه تحديداً منطقياً غير متصل بالواقع . وقد سبق أن بين «برجسون» فساد هذه النظرية ، وما يثير الانتباه لدى «برجسون» ولدى الفلاسفة الذين تلوه بصورة اوضع ، أنه يستطيع مواجهة المشاكل مباشرة ، وسرعان ما يحدد هذا المسلك موقفنا في كيد الحقيقة ، ويقذف بنا

في خضم إحدى المغامرات، وإن صع هذا التعبير، وهنا نرى أن الفلسفة والعلم يسيرون بخطوات متقدمة، ولا يرضي أحدهما لصاحبه أن يقف أمام أحدى نظريات الكون التي كان يظن أنها نظرية نهائية.

ثالثاً: وأخيراً لا يجد لديهم تلك النظريات العامة التي تفسر الظواهر المعقدة عن طريق الظواهر البسيطة، كنظريات ترابط المعاني، أو نظرية التركيب العقلي، ذلك لأن هذه النظريات تتضمن إرجاع الحقائق كلها إلى ظاهرة عقلية واحدة، وهذا أمر مستحيل إذا كان الشعور يتوجه دائماً نحو شيء ما، فالظاهر ة النفسية فكرة مجردة في حقيقة الأمر.

فالطموح إلى معرفة الشعور الذاتي، وروح النقد، وضيق الأفق هي الخواص التي نعتدها جوهرية في تلك الفلسفة التي لا تستطيع الصمود أمام استخدام منهج الحدس الوصفي، الذي ينحصر في تحليل ظواهر الشعور.

الفصل الرابع

«علم نفس جديد»

علم نفس الصورة (الجشتال)

من السمات الواضحة التي تميز بها الفلسفة في عصرنا، والتي ينبغي ألا نغفلها عند اصدار حكمنا على هذه الفلسفة، أن حركات التفكير التي ترجع إلى اصول مستقلة بعضها عن بعض تؤدي إلى نتائج متقاربة، فإذا نجد تقاربًا من هذا القبيل بين علم الظواهر النفسيّة وبين علم نفس الصورة (سيكلوجية الجشتال بالألمانية). لقد بدأت هذه الحركة متعددة من معامل علم النفس بألمانيا، ثم نمت في الولايات المتحددة التي انتقل إليها الممثلون الرئيسيون لهذا العلم من علماء الألمان من أمثال «فلفيجانج كوهار Wolfgang Kohler» و «كارل كوفكا Karl Koffka» اللذين ألف كلاماً كثيّاً ظهرت في سنة ١٩٢٩ وفي سنة ١٩٣٥؛ ولكن لهذا العلم من يمثله في فرنسا مثل «بول جيوم Paul Guillaume» بصفة خاصة، وقد ظهر كتابه في علم نفس الصورة في سنة ١٩٣٧؛ وهذه حركة واسعة النطاق لم يبدأ الناس في إدراك أهميتها العامة إلا منذ عهد قريب.

ويشبه هذا العلم «علم الظواهر النفسية» [الفنون لوجي] في انه ينشأ ، قبل كل شيء ، من توجيهه جديد للملاحظة ، أو من تغيير في وجهة النظر . وهو يسائل علم الظواهر بمائة قامة تووضح ما يقوله «مسيو جيروم» من انه « مجرد عودة الى ملاحظة الظواهر ملاحظة غير مقيدة بفكرة سابقة ، ومجرد وصف للظواهر » (ص ١٤٣) .

أما الفكرة السابقة التي يحاربها هنا ويحذرنا منها فهي تلك الفكرة التي سيطرت في علم النفس منذ عصر «كونديلاك» Condillac إلى عصرنا هذا .

فلنشر إلى ما تنطوي عليه هذه الفكرة: لقد حاول «كونديلاك» أن يحدد الظاهرة النفسية الأولية التي تتركب مع نفسها فتؤدي إلى الظواهر المركبة . فكان من الضروري إذن أن يبدأ بالعثور على الظواهر الأولية ، ثم بالبحث عن الصلة التي تؤلف بينها . وقد رأى أن الظاهرة الأولية في المعرفة هي الإحساس والصورة العقلية التي تعبر عنها . وقد فكر علماء النفس أن قوانين ترابط المعاني التي تقول بأن من خاصية الإحساس أن يثير الصور الخيالية ، وبأن هذه الصور تؤثر بعضها ببعض — نقول : إنهم رأوا أن هذه القوانين هي التي تفسر لنا نشأة الظواهر العقلية السامية . أما فيما يتعلق بالنشاط النفسي فقد ظنوا أن الفعل المنعكس هو الفعل الأولي ، يعني أنه من الواجب أن يكون كل من الفعل الغريزي ، والفعل المنعكس الارادي أيضاً ، نتيجة لترابط الأفعال المنعكسة . ومن اليسير أن ندرك روح هذه النظرية : فإنها تحاول تفسير

نشأة الظواهر النفسية المركبة عن طريق الجمع بين بعض العناصر الأولية . ولكن مجرد الجمع بين هذه العناصر لا يمكننا من تفسير كيفية دخول هذه العناصر في تركيب جديد ؟ فإن إرجاع الظواهر النفسية المركبة إلى مجرد مجموعة من العناصر الأولية ليس بالتفسير المقبول ، وهو شبيه بما لو قلنا إن كاتدرائية باريس اعارة عن أكdas من الأحجار قد رص بعضها فوق بعض ، ففي الواقع نرى الاحساسات والصور في جانب ، والظواهر المركبة مثل الإدراك الحسي للأشياء ، والأفعال الإرادية وضروب الاستدلال ، في الجانب المقابل ، أي نرى في أحد الطرفين مادة مرنة تتشكل بصور مختلفة تبعاً للصدفة التي تتوالى الخواطر وفقاً لها ، كما نرى في الطرف الآخر ظواهر مركبة ثابتة نسبياً يسيطر الشعور فيها على نفسه .

ومن الأكيد أن ترابط المعاني ليس شبيهاً بالمهندس الذي يتيح لنا أن ننتقل من الخواطر إلى الحالات النفسية المركبة الثابتة ، ذلك لأن هذا الترابط نفسه يتوقف على ما تجري به الصدفة ، فإننا نراه يتدخل في الحكم وفي أحلام اليقظة ، وفي الحالات النفسية المرنة الفاضحة التي تتعارض مع الحالات النفسية المركبة لحياتنا العقلية .

وأما القول بعكس ذلك فيشبه ما لو طلب إلينا أحدهم أن نؤلف كلمة من لغة أجنبية نجهلها تمام الجهل ، بعد أن تبين لنا الحروف التي ترکب منها . وهذه هي الحال هنا، إذ من الواجب

أن نعرف المركب الكلي قبل أن نبحث عن الطريقة التي تتألف الأجزاء بعدها؟ بل يجب الذهاب إلى حد أبعد من ذلك فنقول: إن هذا التأليف مشكلة مزعومة؟ لأنني فرحت أننا بدأنا بالاحسas الأولية: ولكن هذه العناصر الأولية ليست إلا وهمًا، أو هي فكرة مجردة على أكثر تقدير: فان ما نقف عليه أول الأمر ليس إلا مجموعات مركبة وأشكال لا يمكن الفصل بين عناصرها إلا بطريقة تعسفية إلى حد ما.

ولنضرب لذلك مثالاً بقطعة موسيقية: إنها مركبة من أصوات لكن لها شخصية أو وحدة في مجموعها، ومن الممكن التعرف على هذه الشخصية قاماً لو أن المقطوعة الموسيقية عزفت بنغمة أخرى مع أن كل صوت فيها قد تغير في أثناء عزفها: فالصورة العامة ليست نتيجة للعناصر، بل هي مستقلة عنها. وهكذا مثلاً آخر أكثر بساطة: إن إدراك الأشياء الخارجية لا يتوقف على الحواطر الحسية إلا قليلاً، حتى إن الشخص الذي يبتعد عنا لا يجد في نظرنا أنه أصبح أقل طولاً في حين أن الصورة التي تتطبع على الشبكيةأخذت تتضاعل؟ فهل يقال إن جسم الشخص لم يتضاعل لأننا نعلم أنه لا يصبح أقل طولاً، ولأننا نصحح إحساسنا بعما لعرفتنا؟ فليحاول المرء أن يتصور مقدار ما يتملكنا من الفزع لو صح أن مقادير الأشياء تتغير في نظرنا بعما لتغيير صور الأشياء الخارجية في شبكيّة العين؟ إن هذه فكرة لا تقوم على أساس الواقع مطلقاً، وهي فكرة متعرضة. وفي مجال آخر، وهو مجال الأفعال، يكشف علم نفس الصورة عن تلك التعقييدات غير المعقولة

التي تنتهي إليها إذا فحمنا جعلنا الغريرة سلسلة من الأفعال المعاكسة، ذلك الأمر الذي يقتضي وجود روابط تبريجية سابقة، ولكن هذه النظرية تتنافى مع الظواهر الثابتة التي تقول برونة الغرائز: فالطائور الذي يبني عشه لا يقوم بمجموعة من الحركات التي يؤدي بعضها إلى بعض، بل يتبع خطوة تتسع لجميع الفروق الميسورة، ولكننا نرى بصفة خاصة أن دراسة الذكاء هي التي أفادت أكبرفائدة من علم نفس الصورة: فإنه يبدو أن علماء النفس من أتباع المنهج القديم كانوا لا يرون غصانة في ترك هذه الدراسة للمنطق ولنظرية المعرفة: وكانوا لا يتجاوزون قط في دراستهم الظواهر العقلية الأولية؟ والحق أنه كان من المستحبيل عليهم أن ينتقلوا من تتبع الظواهر التجريبية إلى الأحكام القائمة على التفكيير، ومن أوجه الشبه بين الصور الخيالية إلى المعاني أو المقولات العامة: فكان علم النفس القائم على التأمل الباطني يتوقف أمام هذه المشاكل، ونجد أوضح دليل للأفكار الجديدة التي جاء بها علم نفس الصورة في دراسات «جان بياجيه» Jean Piaget التي استوحت طريقة من روح هذا العلم دون التقيد بحرفيته (١). فهو يحدد مشكلة نشأة الذكاء، ولكنه يحددها تحديدًا جديداً من كل وجه، وهو لا يهدف إلى إرجاع الذكاء إلى بعض الظواهر النفسية المختلفة عنه؟ بل ي يريد أن يبين لنا كيف يمر الترکيب العقلي براحل تدريجية، مع احتفاظه دائمًا بطبيعته.

(١) انظر كتاب سيكولوجية الذكاء طبعة باريس كولان سنة ١٩٤٧.

وهكذا ينتقل الذكاء من أشكاله الدنيا التي نلاحظ ميلادها لدى الطفل حتى ينتهي إلى أشكاله السامية : وإنما لنجد في هذا الكتاب بحالاً فسيحاً لدراسات علمية دقيقة تضرب صفحات عن كل تلك التفسيرات المزعومة التي كانت يعرضها علم النفس فيها مضى . وعندما يعرف « بياجيه » الذكاء بقابليته للانعكاس ، أي بقدرة العقل على التأليف بين عناصر التجربة بطريقة تختلف عن تلك التي أدركنا بها هذه العناصر ، نرى أن تعريف الذكاء ينطبق على الطفل الذي يدرك ، منذ سن الخامسة . إن كمية أحد السوائل تظل على حاليها مهما اختلفت أشكال الأوعية التي نصبه فيها ، كما ينطبق على الرياضيين الذين يكتشفون عن أشد العلاقات خفاء .

وما لا شك فيه أن روح هذه الفلسفة القاعدة على فكرة الصورة تسيطر على كل الميادين على وجه التقرير ؛ فهي تسيطر على علم الجمال عند « مارلو » (١) Marlaux حين يقول بأن أي فن ينبغى من فن آخر ، ولا يصدر عن الطبيعة مباشرة ، وفي علم الاجتماع عند « ليفي ستراؤس » Levi-Strauss حين يؤكد في كتابه عن التركيبات الأولية لصلة القرابة : « أن التحليل الحقيقى لا يسمح بالعنور على مرحلة الانتقال بين ظواهر الطبيعة وظواهر الثقافة ». وهكذا يرى أحدهما في مجال الفن ، كما يرى الآخر في مجال الثقافة ، أن هناك صورة أو تركيباً يمكن وصفه لا استنباطه .

وإذا أردنا بإعطاء فكرة واضحة عن هذه الحركة ذات الأهمية

الكبيري وجوب علينا ان نشير آخر الأمر ، الى هذا المعنى الذي كان أول شيء أثار اهتمام هذه النظرية دون ريب ، وهو تشابه الصور ، ومعنى ذلك وجود صور يمكن ان تكون هي بعينها في أشد مناطق الظواهر الحقيقية اختلافاً . واني لاستعير مثلاً من كتاب « لكوهلر » Kohler ما زال مجھولاً في فرنسا حتى الآن ، وهو كتاب « مكان القيمة في عالم الظواهر » . وأعود فأقول إن مصطلح « الصورة » أو « التركيب » ينطبق أولأ على الظواهر المادية ، ولكن ربما كان استخدامه في الحقائق العقلية يفوق مجرد التشبيه أو الاستعارة . وفي الواقع يمكننا أن نلاحظ تبعاً لمبدأ « لو شاتلييه » Le Chatelier أنه : « إذا حدث تغير في أحد العوامل التي تحدد نوعاً من التوازن ، فإن هذا التوازن يتغير على نحو يحاول معه أن يمحو أثر هذا التغيير ». ومعنى هذا أن القوة ذات تركيب خاص يتطلب الاحتفاظ بالتوازن ، وأنه يتوجه بها إلى أفضل توازن ممكن ، ويحاول أن يعيد هذا التوازن إلى حالته الأولى إذا اضطرب . فإذا نحن فكرنا الآن أن إحدى القيم الإنسانية ، كالمثال الأخلاقي الأعلى ، تتطلب من المرء أن يعمل بمقتضاه على اسْمِ وجه ، وأن يتوجه بطريقة أو أخرى إلى تحقيقها على الرغم من الظروف التي تقف في سبيلها نقول إذا فكرنا في ذلك عرفنا حقيقة تشابه الصور الذي أشرنا إليه . فالحقيقة أن هذا التشابه لا يرجع صورة إلى صورة أخرى ، ولكنه يحاول تحديد مسلك

عام يصلاح لكلتا الصورتين (١) .
وإذن فمن الممكن أن تكشف الصورة أو التركيب عن
جوهر الكائن نفسه ، سواء أكان مادياً أم روحياً ، وتلك هي
نتيجة فلسفة الصورة .

(١) إرجع إلى المجلة الفلسفية سنة ١٩٥٠ ص ١٨٠ حيث تحلل السيدة فنسيليس
Revue philosophique 1950 p. 180. هذا الكتاب .

الفصل الخامس

نظريّة جديدة في علم النفس

« التحليل النفسي »

يحتوي « مختصر التحليل النفسي » الذي ترجم إلى الفرنسية منذ عهد قريب (١) والذي ركز فيه مؤلفه « سigmund Freud » مبادىء نظريته على السطور التالية « إن حقائق التحليل النفسي وليدة عدد لا حصر له من الملاحظات والتجارب ، وليس في وسع أي شخص لم يقم بهذه الملاحظات ، إما على نفسه أو على غيره ، أن يصدر عليها حكمًا مستقلًا ». وهذا هو ما يدعوه القارئ إلى التزام الحذر . إن التحليل النفسي فرع من الطب : وهو طريقة علاجية يراد بها شفاء الأضطرابات العقلية البسيطة نسبياً ، والتي تسمى بالأمراض العصبية بـ وقد يبدو أنه ينبغي إلا يعارضه غير الأطباء ، كما هي الحال في دراسة السرطان أو السل .

ومع ذلك فإن الأمر هنا مختلف بعض الشيء ؟ إذ أنه يدور حول اضطرابات عقلية أو أمراض نفسية بـ والعقل ، على وجهه

التحديد، هو مجال لدراسة الفيلسوف. وكثيراً ما أخذ على الفلاسفة أنها لا تدرس سوى الرجل البالغ المتحضر الطبيعي من الجنس الأبيض . وهذا نوع من التقدم لم يعد هناك مجال لتجيئه من ذر من طویل - ففي الواقع نرى أن أحدث ضروب التقدم التي حققتها الفلسفة في دراسة الطبيعة البشرية ترجع إلى علم نفس الطفل ، وإلى بحوث علماء الأجناس فيما يتصل بالمجتمعات التي توسم بأنها منحطة ، وإلى معرفة الحضارات الشرقية على نحو أفضل ، وأخيراً إلى دراسة الأمراض العقلية على وجهه الخصوص . وليس من الممكن أن تهمل الفلسفة هذا الطب الذي يعالج النقوس وهو التحليل . ولفرنسا في هذه الناحية نصيبها ؟ إذ ترجع هذه الدراسة فيها إلى عهد بعيد أي منذ عصر « مين دي بيران » Maine de Biran Pierre Janet و « جورج ديماس » Georges Dumas و « شارل بلوندل » Charles Blondel حتى أيامنا هذه . فإذا أردنا أن نقدر الحركة الفلسفية في عصرنا حق قدرها وجب علينا إذن أن نرى مدى مساهمة التحليل النفسي فيها . ولنسارع إلى القول بأن التحليل النفسي يجدد تحديد إحدى المشاكل التي بدا أنها أهملت تماماً منذ عدة قرون ، وهي التي يمكن ان نسميها مشكلة حدود النفس ، فهو يحاول العثور على حل علمي لهذه المشكلة . وقصيرى القول إن الفلسفة الحديثة كانت تسلم منذ عهد ديكارت بأن الشعور هو الروح ، وأن الحالات النفسية

والشعور شيء واحد بالذات . وكانت الأمور مختلف عن ذلك في نظر فلاسفة الاغريق : إذ كانوا يرون أن الشعور الحالي ، أي الشعور بالحقائق الحسية وبالأهواء التي تضطرب في أعماق نفوسنا ، وبالارادة والحكم ، ليس إلا مظهراً عرضياً وعبراً لتلك الحقيقة التي تسمى بالروح : فالشعور لا يوقفنا على ذلك الوسط الروحي الفسيح الذي يطغى على النفس من كل جانب . فكانت الفلسفة في ذلك العهد ، وخاصة فلسفة «أفلاطين»، تحليلًا نفسياً بمعنى الكلمة ، أي أنها كانت مجموعة وسائل تتطرق بها إلى تلك المناطق التي تبدو لنا غامضة ، وإن كانت شديدة الضياء في ذاتها ، تلك المناطق التي تجد فيها روحنا أساسها الحالد . فهي نوع من العلاج الذي يحاول أن يرتفع بأرواحنا إلى المستوى الذي هبطنا منه . وما قد يثير الاهتمام (لكن ليس ذلك موضوع حديثي في هذا المقام) أن نحدد عناصر هذه الفلسفة التي قدر لها البقاء في التفكير الحديث على الرغم من الثنائية التي قال بها «ديكارت» .

وما لا شك فيه أن «فرويد» ، وإن لم يتأثر مباشرة بتلك الفكرة القدية - يستأنف البحث في هذه المسألة «وذلك بانكاره الشديد للتسوية بين الحالات النفسية وبين الحالات الشعورية . فهو يقول : «إن الشعور لا يعد جوهرأً للحياة النفسية » ، فإنه ليس إلا مظهراً منها . هذا إلى أنه مظهر متقلب ، بل إن اختفاء أكثر من ظهوره » (ص ٢٠) . وإذا كان «أفلاطين» قد انتهى إلى هذه النتيجة بسبب ت Shawمته الذي دعاه إلى النظر إلى الحياة على سطح

الأرض نظرته إلى موقف ساذ مرخي ، فإن « فرويد » قد انتهى إلى فكرته الشخصية عن الحالات النفسية غير الشعورية عندما اعتمد على دراسة الأمراض العصبية ، وأراد أن يعيد النفس إلى حالتها الطبيعية . واذن فمن المجدى أن نعلم كيف يتصور « فرويد » تلك الحالة الطبيعية . إنه يرى أن الوظيفة الطبيعية للنفس تتحقق في المطابقة الجيدة ، في آن واحد ، بينها وبين كل من حاجاتنا ، والعالم الخارجي والواجبات الأخلاقية . وإذا لا تكون الذات [أنا] طبيعية إلا إذا حمتنا من الأخطاء ، وذلك بالكشف « عن أفضل الوسائل وأقلها خطرًا للحصول على ما يشبع حاجاتنا » مع مراعاة ما يتقتضيه العالم الخارجي والواجبات الأخلاقية في الوقت نفسه . فالحالة الطبيعية في جملة القول هي نوع من التكيف لا السلوك الآلي ، غير أنه تكيف يتغير دون انقطاع ، ويدعونا إلى التفكير فيما أطلق عليه « بيير جانيه » Pierre Janet اسم « ادراك الواقع » . وفي هذه الحالة المنظمة ، حيث يوضع كل شيء في موضعه الحقيقي ، لا نجد مكاناً لمشكلة اللاشعور . فإن الشعور الذي يملك أمره بيده ، ويتجه بأسره نحو الحاضر والمستقبل لا يفكر مطلقاً في معرفة أصوله ؟ وهذا شبيه بما يقوله فرويد (ص ٢٨) من أن « دراسة الحالات الطبيعية الثابتة لا توقفنا على شيء ذي قيمة ». ولكن لنفرض أن هذا التوازن أخذ في التناقض ، ولنفرض أن إحدى هذه الحاجات الملحقة تحاول العثور على ما يشبعها بأية طريقة ، على الرغم من الظروف الخارجية ومن الكبت الأخلاقي ؟ ولنفرض أيضاً أن الذات الشعورية تجهل هذه طبيعة

ال حاجة و منبعها ، فإنها عندئذ لا تحس في نفسها إلا اختلال التوازن و عدم التكيف ، و حينئذ تنشأ حالة عصبية يقول التحليل النفسي بأنها تحتوي على هذا المزيج الغريب من المعرفة والجهل ، فهي وليدة القلق أمام خطر مجهول ، و نتيجة لشعور بالذنب الذي يرجع إلى خطأ يجهله المرء ، وهي وليدة نوع من الرقابة اللاشعورية التي تؤدي من جانب إلى أعراض مرض « الشيزوفرينيا » (و معناه فقدان الشخص لصلة بالآخرين وبالعالم الخارجي) و تنتهي من جانب آخر إلى أحلام تتحقق إشباعاً صورياً للحاجة التي كانت سبباً في نشأة المرض ، وهي الأحلام التي تشبع هذه الحاجة ، و تحاول إخفاءها في الوقت نفسه . و يجد المرء أن يقرأ تلك الوثيقة النادرة العجيبة -- وهي « يوميات مريضة بالشيزوفرينيا » التي نشرها « سيشيهاي » (١) منذ عهد قريب ، و ذلك لكي يرى فيها حياة هؤلاء المرضى التي تتألف من ضروب الصراع والآلام التي يعجز المرء عن وصفها ، ومن أنواع السرور الضئيل .

و قد اهتدى فرويد إلى فرضية الأساسيةين اللذين يعتمد عليهما مذهب التحليل النفسي ، بفضل علاج التحليل النفسي الذي تتحصر خاصيته الجوهرية ، في أن يستحدث الطبيب مريضه في أثناء جلسات يخصصها له على أن يجده ب بكل صراحة عن جميع الأفكار التي تخطر بباله بعد أن يترك عقله ينتقل من موضوع إلى آخر بجريته الكاملة .

(١) فأولاً : كشف له هذا العلاج أن مصدر الحاجات أو

الغرائز يوجد في مجال نفسي مستقل عن الشعور ، وأنها لا تتجلى في هذا الشعور إلا بطريقة الدفع ؛ وأن الموانع الأخلاقية تنبع من منطقة مستقلة أيضاً عن الشعور ، وعن الحاجات التي تتنافى هذه الموانع مع إشباعها ، وبالاختصار توجد ثلاث مناطق نفسية (المنطقة القرية) ويعبر عنها في الألمانية بضمير الاشارة القريب (هذا) (Das Dies) وتنطوي على الحاجات غير الشخصية التي تفرض نفسها على كل فرد، وتسعى إلى إشباع غير مشروع، والذات (الأنا) وهي قبل كل شيء وظيفة التكيف بالواقع ، والذات العليا (Super-ego) الذي يكبت إشباع الحاجات .

(٢) وثانياً كشف له عن أن الطرفين المتضادين وهما المنطقة القرية والذات العليا غير شعوريين في ذاتيهما .

لا يبقى علينا بعد هذين الفرضين القائمين على ملاحظة الأمراض العصبية إلا أن نفسر أصل هذه الأمراض . وهذا هو أشهر جزء فيها أنتجه «فرويد» ، ولكن ربما كان أكثرها تعرضاً للطعن . ففي رأيه أن كل مرض عصبي حالة صبيانية ، أي عودة إلى موقف من مواقف الطفولة التي تتعارض مع حياة البالغ . فيensi المريض هذا الموقف ، وتحصر مهمة التحليل النفسي في تذكيره به . وعندئذ يختفي الأضطراب العصبي عندما يشعر الشخص بهذا الموقف .

وقد أدى هذا العلاج إلى كشف هامة جداً فيما يتعلق بسيكلوجية الأطفال . ولنقل بال اختصار فيم تحصر هذه الكشف . إذا نحن قرأتنا البحوث التقليدية التي كانت تنشر في علم نفس الطفل

منذ نصف قرن كبحوث «برير» Preyer لاحظنا أنها تصرف همها كلها إلى ملاحظة الحالات التي تعد الطفل ليصبح رجلاً بالغاً؟ فكان أصحاب هذه البحوث يقررون أنه لا يوجد سوى فارق في الدرجة بين ملكات الطفل وملكات البالغ. ومع ذلك فإن حالة الرجولة التي تبدأ بالمراهقة لا تفترق عن الطفولة إلا بنمو الحياة الجنسية. وإن ذهب علماء التحليل النفسي إلى أن هذه الحياة الجنسية توجد منذ الطفولة، ولكن في صورة أخرى. فالحب الجنسي يسيطر على الطفل، كما يسيطر على البالغ، ويشبع الطفل هذا الحب بالوسائل الصبيانية. وتعد أسطورة «أوديب» الشهيرة التي تظهر لنا «أوديب» زوجاً لأمه وقاتلًا لأبيه على غير علم منه — نقول إن هذه الأسطورة تعد رمزاً لهذه الحالة التي يشعر فيها الطفل بشدة الشوق إلى بطن أمه الذي خرج منه، ويحس بنوع من العداء لأبيه الذي يقف عقبة في طريق رغباته: تلك هي عقدة «أوديب» التي تتألف من الحب الجنسي ومن غريزة المقاتلة، وهما الغريزان الأساسيان لدى كل كائن إنساني منذ ولادته. ومن الطبيعي أن عقدة «أوديب» تتحل بيده الحياة الجنسية لدى البالغ، لكنها لا تتحل إذا بقيت حالة الطفولة في اللاشعور، وعندئذ تترجم الأعراض العنيفة للمرض العصبي، ولا يشفى هذا المرض إلا عندما يدرك المرء سببه.

ويكمن أن نجعل رأينا فيما يلي: إذا نحن نظرنا إلى طريقة التحليل النفسي في جملتها فوجئنا بأنها تتلقي بنتائج علم الظواهر

النفسية وعلم نفس الصورة، ويمكننا التعبير عن ذلك على النحو الآتي: ليس شيء الذي يبحث عنه العلماء في جميع الميادين هو العناصر الأولية، وإنما يبحثون عن التركيبات تامة التكوين. ونجد على ذلك مثالاً يلفت النظر في التحليل النفسي: فبناءً على وجهة النظر التقليدية التي تنسب إلى «كوندياك» كان يجب أن يكشف لنا التحليل عن العناصر التي يستطيع عالم النفس استخدامها لانشاء الظواهر المركبة، لكن التحليل النفسي يهدف على عكس ذلك إلى هدم المركبات المتطفلة لكي يحرر التركيب العقلي لدى المريض.

وذلك هي الفكرة التي عبر عنها «توماس مان» Thomas Mann تعبيراً دقيقاً في «الدكتور فاوست» حينما قال: «إن القوة الحيوية التي تناقش نفسها وتحلل ذاتها تنتهي بالانهيار، أما الكيان الحقيقي الوحيد فهو الذي يوجد بصفة مباشرة وغير شعورية». (ص ١٤٧).

الفصل السادس

الانسان - ١

«الانسان من الوجهة التاريخية»

بناء على الاتجاهات التي أشرت إليها ليس لنا أن نعجب إذا رأينا أن موضوع الفلسفة في الوقت الحاضر ليس هو الطبيعة أو العقل ، وإنما هو الانسان في وجوده الممكّن الشخص الذي يجمع بين هاتين الناحيتين . وأريد أن أبين هنا الخطوط الجوهرية لعلم الأجناس الفلسفي (كما أطلق عليه بعضهم هذا الاسم أحيانا) . ولنا أن نقول إن الانسان الذي يدرس هذا العلم بكل حماس ، ليس هذا الانسان كما كان يتصوره « ديكارت » بل كما كان يتصوره « باسكال » . فالانسان الذي تصفه لنا تأملات « ديكارت » إنما هو انسان قدر كتب بطريقة منهجية باضافة أجزاءه بعضها الى بعض ، فيأتي التفكير أولاً ، ثم الروح المتحدة بالبدن ، والأهواء . أما الانسان الذي نراه في أفكار « باسكال » فهو انسان القضاء والقدر ، الذي قد يُذَرْ به في ركن ضائع من الكون بعظمته وبؤسه ، والذي يبدو في نظر نفسه مشكلة من المشاكل . إن

الانسان في نظر « ديكارت » هو الانسان المجرد، كما كان يتصوره القرن السابع عشر ، أي كما هي الحال لدى كل من « لاموري » La Mettrie و « كوندياك » و « هلفسيوس » Helvetius : فهو انسان اقطع من تاریخه ، ومن صلاته بالآخرين ، ومن علاقاته بالكون العام ، وقد كان اهتمام الفلاسفة بتحوله وتعديلاته أكثر من اهتمامهم بمعرفته .

أما الفيلسوف المعاصر فانه لا ينظر الى الانسان إلا من جهة هذه العلاقات ، وفي استطاعته أن يستعير كلمة « مونتین » Montaigne وهي « إن الآخرين هم الذين يشكلون الانسان : إني أكرر ما حفظت » .

فعلاقة الانسان بالتاريخ – أو تاریخته كما يقال – هي التي ستكون موضوع هذا الفصل ، باعتبار أنها الصفة الأساسية لتركيبه . ونحن نعلم أن القرن التاسع عشر يعتبر ، على النقيض من القرن الثامن عشر ، عصر التاريخ ، بل عصر فلسفات التاريخ . ويكتفينا للدلالة على ذلك أن نذكر اسمي « هيجل » Hegel و « أووجست كونت » Auguste Comte . لكن فلسفات التاريخ هذه كانت تختلف جد الاختلاف في روحها عن فلسفات التاريخ المعاصرة . فهي تتتجاهل الفرد ، اللهم إلا أنها كانت تعترف أحياناً ببعض عظماء الرجال ، على اعتبار انهم يحددون المراحل التاريخية ، لأنها لا تعدهم أفراداً يقدر ما تنظر اليهم كمثلين لبعض الأفكار . وتتظر هذه الفلسفات الى التاريخ على انه نوع من الحقائق العلوية

التي تفرض على الأفراد طريقة سيرهم في الحياة ومشروعيتهم ، وتقهرهم على أن يكونوا أدوات تنفذ بها أهدافها . وإذا أردنا أن ندرك السبب في ذلك إدراكاً واضحاً وجب أن نعرف أن فكرة العلاقة بين الإنسان والتاريخ لم تتطرق إلى التفكير الغربي إلا بعد مجيء المسيحية : ذلك أن التفكير اليوناني كان يجهل الإنسان من الوجهة التاريخية : فالفكرة الاغريقية المألوقة عن الزمن هي أنه زمن دائري يتجدد على الدوام ، وفي هذه الحال لا ينطوي الزمن على قبل أو بعد . ولذا لم يكن الإنسان ليكتثر بتاريخ لا يؤثر في مصيره أدنى تأثير : أما الرضا بالمصير الذي أوصى به الفلاسفة الرواقيون فإنه يسير جنباً إلى جنب مع إنكار الطابع التاريخي للإنسان . وبظهور المسيحية تبدل الأمر كله : إذ تطرقت إلى الأذهان فكرة التاريخ الذي يتالف من لحظات ، ويعبر عن تقدم حقيقي ، والذي ينطوي على ماض بدأ من خلق آدم حتى هبوطه إلى الأرض ، ومن المبوط إلى فداء المسيح - ومن مستقبل يبدأ من فداء المسيح حتى نهاية التاريخ . وهكذا أصبح للزمان دلالة في نهاية الأمر بفضل التاريخ الديني الذي يعتمد على التاريخ الزمني . أضف إلى ذلك أنه قد أصبح لهذا التاريخ دلالة في نظر جميع المؤمنين ؛ لأن التاريخ العام يعكس في ذاتية كل واحد منهم ما داموا يرون أن الخطيئة قد أرجفت إلى الماضي على نحو ما بفضل أملهم في العفو الإلهي : فالتاريخ الخارجي الموضوعي والتاريخ الداخلي الذي يتضمن كل منها الآخر ويكملاه .

ومن المؤكد أن فلسفات التاريخ في القرن التاسع عشر

ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه الفكرة المسيحية عن الزمن ، فهي تلقي بدورها ضوءاً على الحاضر بسبب الأمل في مستقبل يصل فيه الزمن إلى غايته ، أي تتحقق فيه الإنسانية في نظر « كونت » ويدرك فيه العقل نفسه عند « هيجل » وتحسّن الفوائل فيه بين رجال المال والفقراء عن طريق الثورة في نظر « كارل ماركس » Karl Marx . ومع ذلك فهذا ما كنت أرغب في الوصول إليه ، وهو التطور الذي تؤكده فلسفات التاريخ ؟ لأنّه يقوم في نظر « هيجل » على الضرورة المنطقية ، وعلى معرفة تقدم الإنسانية بطريقة علمية ، أو بطريقة يظن أنها علمية ، عند « اوّجست كونت » . ولذلك فإن هذا التطور لا يجد في الطبيعة الذاتية لكل إنسان ذلك الصدى الذي كانت تجده الفكرة المسيحية عن الزمن . و الواقع أن فلسفة كل من « هيجل » و « ماركس » لا يمكن أن تصل إلى غاية كالماء إلا باستبداد الدولة . أما فلسفة « كونت » فلا تكمل إلا بظهور دينية تشبه أن تكون صورة مضطربة من المذهب الكاثوليكي .

وإذن يؤدي انهيار هذه الفلسفات إلى عودة العقيدة المسيحية ، وأما إلى الانفصال بين المعرفة التاريخية للماضي ، وهي معرفة نظرية بحثة ، وبين حرية العمل الحالي الذي ليس له أن يشق كاهل نفسه بالماضي : ومع ذلك نجد في هذه الحالة الثانية هوة فاصلة قد تؤدي إلى آراء غاية في السقم ؟ إذ من الواجب ، في كل حال ، أن يكون هناك زمان متصل ، واستخدام لمعرفة الماضي . وهذه الملاحظة المفرطة في اليسر هي أساس المذهب الذي

قرره «بندتو كروتشه» الفيلسوف الإيطالي في أوائل القرن العشرين وأطلق عليه اسم المذهب التاريخي . فإن «كروتشه» سلك مسلكاً مصادراً تماماً لسلوك ذوي الأحلام المثالية أو الفردانس التي تعددنا بها فلسفة التاريخ ، فهو لم يجعل المستقبل نقطة بدء لبحثه ، بل اتخذ الحاضر أساساً بني عليه فكرته التي عرضها علينا في كتابه «التاريخ من حيث هو تفكير وعمل» (١) (الطبعة الأخيرة سنة ١٩٤٣) وهي التي يعرف بها مذهب التاريخي (ولقد استعانت ذلك من ترجمة السيد «شيكس-روي» M. Chaix-Ruy في مقال كتبه منذ عهد قريب في المجلة الفلسفية) : «إن المذهب التاريخي معناه أن يحلك المرأة تفكيره الخاص ، وشعره الخاص ، عندما يعتمد على شعوره الراهن بالماضي . والثقافة التاريخية هي العادة المكتسبة ، والفضيلة التي تطبع للإنسان أن يفكر بطريقة خاصة ، وأن يعمل بطريقة معينة ، وتحصر التربية التاريخية في تكوين هذه العادة . ونرى هنا كيف انعكس الوضع ، إذ أصبح النشاط الراهن ، أي النشاط الذاتي ، محوراً يدور حوله كل شيء؛ فبدلاً من أن يكون التاريخ هو الذي يوجه الفرد ، نرى أن هذا الأخير هو الذي يحدد للتاريخ دلالته : فال التاريخ هو شعور العقل بتطوره الشخصي ، وهو تطور يظل دائماً في الوقت الحاضر . وهذه الفكرة عن التاريخ تبتعد بنا عن فلسفة التاريخ التي تؤكد وجود قوة تسيطر على الفرد ، ولكنها لا تبعدنا أقل من ذلك عن التاريخ بالمعنى المأثور لهذه الكلمة ، أي من حيث إنه معرفة للزمن الماضي عن طريق

الوثائق . ومن الواجب أن توضح هذه التفرقة الأخيرة بين عالم التاريخ وبين صاحب المذهب التاريخي . ففي الواقع نجد أن خروب النقيد العنيفة التي وجهها « بول فاليري Paul Valéry — وآخرون غيره منذ عهد قريب — إلى التاريخ ترجع إلى خلط بين هذين الاتجاهين . ومن المؤكّد — كما يقول بول فاليري — أنه لا يحق للمؤرخ الذي يعتمد على معلومات ناقصة أن يسد الفجوات التاريخية بقصة متتابعة الحلقات ، دون الخروج عن نطاق الحوادث الواقعية ؟ ولكنه لا يفعل ذلك لأن المؤرخ الجيد لا يتتجاوز نطاق ما تقرره الوثائق . ولا ريب في أن صاحب المذهب التاريخي ، من أمثال « كروتشه » و « وريموند آرون » Raymond Aron في كتابه « مقدمة لفلسفة التاريخ » ، يمكن أن يتم به بأنه ليس مؤرخاً موضوعياً ، لكنه لا يريد هو أن يكون موضوعياً . إذ أنه يرى أن معرفة الماضي تعتمد على إحدى المسائل المعاصرة ؟ فهذه المعرفة تكون جزءاً لا يتجزأ من الوقت الحاضر . وصاحب المذهب التاريخي شبيه بعدهما تعرّضه إحدى العقبات وعندئذ يبدأ بالتقىقر لكي يحيد اجتياز هذه العقبة . فلا قيمة للتاريخ إلا إذا كان عوناً ثيناً للعمل في الوقت الحاضر .

وفي رأيي أن هذين المثالين للطابع التاريخي في التفكير المعاصر إحدى السمات الظاهرة التي يتميز بها هذا التفكير . ويجب أن نفرق بين : (١) فلسفة التاريخ التي نشأت في المسيحية ، والتي ترتبط بالمستقبل على وجه الخصوص ، والتي تجعل حاضرنا الشخصي محصوراً بين الماضي والمستقبل وبذا يفقد استقلاله بذاته ، فهناك زمن له

تركيبه الخاص ، ولكنه ليس تركيبنا نحن . وبين (٢) التاريخ التفصيلي النبدي الذي يعد معرفة محبضة و موضوعية للزمن الماضي عن طريق الوثائق ، وهو موضوع بحث المختصين . وليس للزمن هنا في نظر المؤرخ تركيب خاص به و مستقل عن ملاحظة الحوادث ، وهو مختلف عن فلسفة التاريخ في أنه لا يفرض أي اتجاه معين على الوقت الحاضر . وبين (٣) الفكرة التاريخية الفلسفية وهي تركيب الزمن الإنساني كما يقول « هيدgger » Heidegger و « جان بول سارتر » J. P. Sartre . وهو وجود له مشروعاته ، و تدخله الأمور التي ستقع عما قريب ، فالإنسان يتجاوز نطاق نفسه دائماً لكي يحيا اللحظات المستقبلة ؟ فهذا الزمن الحاضر الحافل بالماضي والتجه نحو المستقبل هو البنية الحقيقية للزمن .

ولقد كان التاريخ ذو الطابع النبدي في أواخر القرن التاسع عشر وسيلة للتحرر من فلسفة التاريخ ، ولكنه كان وسيلة سلبية بحتة ، ولا يعترف بأي تركيب للزمن . أما الفكرة التاريخية الفلسفية فهي على نقىض ذلك ، لأنها تحرر من فلسفة التاريخ عندما تبين أن للزمن تركيباً خاصاً ، وأنه يتصل بالشخص في وقته الحاضر ، فالمصير ليس شيئاً يفرض على الفرد ، بل يصنع كل إنسان مصيره بيده .

الفصل السابع

الإنسان - ٢-

الإنسان في المجتمع

لقد حدث تعديل بعيد المدى في علم الاجتماع في أيامنا هذه . وهو دليل جديد متى أضفناه إلى الأدلة السابقة والتي الأدلة اللاحقة فلربما أتاح لنا أن نحدد روح التفكير الفلسفية المعاصر تحديداً جيداً.

لقد أثيوت مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع بصورة لا تخلو من الأسى خلال القرن التاسع عشر بأسره ؛ بل خلال جزء من القرن العشرين أيضاً . ولا يفوتنا أن نذكر أن « أووجست كونت » قد أنشأ علم الاجتماع للرد على المذهب الفردي في القرن الثامن عشر ، الذي رأى فيه سبباً للفوضى . وقد كان احتجاج الفرد ضد المجتمع من المواضيع التي تناولتها أقلام الكتاب بصورة مختلفة ؛ ولنا أن نذكر شعور « ستندال » Stendhal المبالغ بشخصيته وأبطال قصصه مثل « فابريس وجولييان سورل » (Fabrice et Julien Sorel) والأنين الرومانسيكي لدى فتي العصر (L'enfant du siècle)

ومذهب الحرية الاقتصادية الذي كان يرى في حرية التصرف الشخصية منبعاً ضرورياً لإنتاج الثروة ، ويرفض سيطرة الحكومة والطوابق الاجتماعية على النشاط الاقتصادي ؟ والحرية السياسية التي تحجّم عن تحديد حقوق الإنسان ، والتي إن لم تعارض سيادة الدولة التي تهدف إلى حماية هذه الحقوق ، فإنها تهاجم سوء استغلال هذه السيادة . قد يقال إن هذا الدفاع عن الفرد كان خاصاً بالمشاكل الأخلاقية والسياسية ، ولكننا نعلم اختلاف وجهات النظر بين « دوركايم » Durkheim و « تارد » Tarde في مجال علم الاجتماع نفسه في بدء هذا القرن ؟ فان « دوركايم » كان يعتقد أن الظاهرة الاجتماعية تتضمن وجود ضمير جماعي مزود بالتصورات . وقد عارض « تارد » هذا المذهب الاجتماعي الواقعي بتفسير آخر مؤداته أن الظواهر النفسية المتبادلة بين الأفراد هي السبب في وجود الظواهر الاجتماعية ؛ إذ أن موجة التقليد هي التي تخلق الوحدة بمحرر منها من فرد إلى آخر : فليس الضمير الاجتماعي إلا انعكاساً لهذه الضروب العديدة من التقليد .

وإذا سأينا رأي « جورج جيرفيتش Georges Gurvitch » في كتابه المديث « الاتجاه الراهن لعلم الاجتماع » (ص ٢٦) « وجوب النظر إلى مناقشة العلاقة بين الفرد والمجتمع كما لو كانت منتهية ، وأنه لا يمكن النظر إلى الفرد والمجتمع كما لو كان كل منها كائناً قائماً بذاته ومستقلاً عن الآخر . » وقد استطاع الفيلسوف الأمريكي « جون ديوي John Dewey » أن يستخلص هذه الفكرة الكامنة لدى عدد متزايد من علماء الاجتماع المعاصرين ، وأن يعبر

عنها بقوله : « إن مصطلحِي الفرد والمجتمع شديدانِ العموض ولا بد من استمرار هذا العموض ما دام الناس يصرُون على النظر إلى هذين المصطلحين كما لو كأنهما متضادين » . ومع ذلك فإنَّ السيد « جيورفيتش » يبدي تحفظاً جديراً باللحظة ، إذ يقول : لقد أغلق باب المناقشة : « وذلك على الأقل فيما قد يكون موضعًا لاهتمام عالم الاجتماع » : ومعنى ذلك أن علم الاجتماع لا يتم بالصراع بين الفرد والمجتمع على النحو الذي نراه في الحياة الاقتصادية أو السياسية ، أو في الأقل من الوجهة العملية أو الوجدانية إذا صرَح هذا التعبير . فإذا غضبنا النظر عن هذه الظواهر الأخيرة لذلك الصراع وجوب علينا أن نبحث كيف بدا لعلماء الاجتماع الفرنسيين والأميركيين أن هذا الصراع مشكلة . فالصعوبة التي تعرَّض في نظرية « دور كايم » – إذا فهمت فيها حرفيَاً على نحو ما – تختصر في أن ينظر إلى الفرد كما لو كان مادة مرنة يشكلها المجتمع حسب هواه ، أو بعبارة أخرى كما لو كان دمية يحرك المجتمع خيوطها . فهو لا يجد في نظره إلا كائن سلبي يخضع لنظام لا دخل له في وضعه بأية حال . وجملة القول إنَّه يوجد تركيب خاص بالمجتمع بينما لا يوجد ما يشبهه لدى الفرد . فالفرد يعد ذرة اجتماعية ، كما يعد الإحساس العنصر الأولي في علم النفس لدى كونديراك : وقد دلَّ النقد الذي قام به علم نفس الصورة على أنه لا يمكن لمجموعة من الإحساسات أن تفسِّر الظواهر العقلية المركبة ؛ وكذلك الحال هنا ؟ إذ توجد هوة فاصلة بين الضمير الاجتماعي والضمائر الثالثة ، وهي فردية في ذاتها أو غير اجتماعية .

ويرجع الفضل في سد هذه الهوة إلى علم الاجتماع المعاصر . فهذا العلم يبين لنا ، على وجه العموم ، أننا إذا نظرنا إلى الفرد في حد ذاته وجدنا أن له تركيباً اجتماعياً ، وأن الإنسان في جملته على حد تعبير « مارسل موس » Marcel Mauss يتصرف بجميع الصفات التي ينطوي عليها المجتمع بأكمله . ومع ذلك فإن الفضل في تقرير الصلة بين الفرد والمجتمع لا يرجع إلى علماء الاجتماع ، بل إلى علماء النفس الذين درسو المشكلة الخاصة بمعرفة الأشخاص الآخرين ، كما يعترف بذلك المسيو « كيفيه » Cuvillier في كتابه الحديث عن علم الاجتماع (١) ، فلقد كان علم النفس التقليدي يرى أن معرفة الآخرين نتيجة لاستدلال قائم على المقارنة ؛ لأنه يعتمد على وجہ الشبه بين سلوك الآخرين وبين سلوكنا نحن : وفي هذه الحال تنتقل من معرفة شعورنا إلى معرفة شعور الغير عن طريق الاستقراء . لكننا قد رأينا أن عالم النفس « بلدوين » Baldwin قد برهن منذ بداية القرن الماضي على أن الطفل لا يشعر بوجوده الذاتي ، إلا بعد معرفته بشعور الآخرين : فهو لا يبدون في نظره مركزاً للردة افعال ترتبط بحاجاته الخاصة ، وهم النموذج الذي يتبعه أساساً لتصور شعوره الخاص ، وبعد ذلك بفترة طويلة يصل الطفل إلى مرحلة يتخيّل فيها شعور الآخرين طبقاً لما يشعر به في ذات نفسه . وقد كتب أحد تلاميذ « بلدوين » وهو « هورتن كولي » Horton Cooley يقول : « إن الطبيعة الإنسانية لا يتحقق وجودها إلا شيئاً فشيئاً ، فهي لا توجد كاملة لدى كل إنسان منذ

ولادته ، وإنما يكتسبها الإنسان بالحياة في المجتمع (١) فالامتزاج بين الشعور الآخرين والشعور بالذات في نفس الفرد يستمر طول الحياة : ألسنا نعدل كل فعل من أفعالنا بناء على تلك الفكرة التي تكونها لأنفسنا عن آراء الآخرين فيما ؟ فشعورنا الذاتي يشبه مرآة تعكس فيها صور الآخرين . وليس شعورنا بأية حال عالماً صغيراً مغلقاً ، وقد عبر « هرزل » عن هذه الفكرة عندما نقل سك « ديكارت » في وجود الأشخاص الآخرين فقال : « إن بداعه الشعور الآخرين يسبق بداعه الشعور بالذات » .

ومنذ عهد قريب احتلت فكرة وجود الآخرين والاتصال بين شعور الأفراد مكاناً كبيراً في المذهب الروحي الفرنسي ، وإن فكرة تبادل الآثار بين ضمائر الأفراد التي يشير إليها « نيدونسل Nédoncelle (٢) يبرهن لأول وهلة على أنها لا تستطيع معرفة شخصية الآخرين إلا عن طريق المقارنة بينهم وبين أنفسنا ، وهذا يتضمن أن تكون لدينا فكرة عن الآخرين . فليس الآخرون حدأً ينتهي عنده الشعور بالذات ؟ بل هم منبع لهذا الشعور : أو عندما يلوم الإنسان نفسه فمعنى ذلك أنه يوكل الوصول إلى مثال أعلى يسمى بصيغة غامضة في شخصية إنسان آخر ، وإذا فهمنا الصلة بين ضمائر الأفراد على هذا النحو وجدنا أنها لا تقضي على الطابع الداخلي لكل ضمير منها ، بل تؤكّد هذا الطابع من باب أولى . وإذا تركنا جانبًا كلام الدين وما وراء الطبيعة التي تعتبر تلك

(١) أشار إليه كيفيه من ٦٢ Cité par Cuvillier

Paris, aubier, 1942.

(2)

الملحوظات مقدمة لها (إذ يرى «نيدونسل» أن هذا التبادل بين خمائر الأفراد يتضمن علاقة مشتركة مع الكائن المطلق) بقي اعتقاد هذا المؤلف أن الجوهر الفرد، أي الذرة التي ينشأ المجتمع من اجتماعها مع غيرها من الذرات، ليس مجرد فرد، بل شيء مركب لا يمكن فصل أجزائه بعضها عن بعض إلا عن طريق التجريد. وذلك شبيه كل الشبه بما نراه في علم الطبيعة الذري الذي نجح في الوصول إلى وجود ذرات مركبة لا معنى لوجود أجزاء كل ذرة منها إلا من جهة الصلة التي تربط هذه الأجزاء بعضها ببعض. ويبدو من الواضح أن هذا النوع من علم النفس الذي يبحث في التأثير المتبادل بين خمائر الأفراد هو مصدر ذلك الفرع الجديد من علم الاجتماع الذي يطلقون عليه الآن في أمريكا وفرنسا اسم علم الاجتماع «الميكروسوكيولوجي» Micro-Sociologie وقد عرف «جيروفيتش» هذا العلم بأنه دراسة النماذج المفرطة في التجريد والعموم. فقد كتب يقول: «من يوم إلى آخر يزداد تصورنا لوجود صلة قوية بين ثلاثة أطراف وهي «الأنّا» و«الغير» و«نحن» باعتبار أنها مظاهر جوهرية لكل شعور إنساني». فإذا أردنا أن نفصل «الأنّا» عن «الغير» وعن «نحن» فمعنى ذلك أننا نقضي على نفس الشعور الذي ينحصر في تلك الصلة القوية بين هذه الأطراف الثلاثة، وعلى التariantج الموضوعية من العلامات والرموز التي يعبو بها هذا الشعور عن نفسه (١)، وإذا فن الخطأ

(١). — P. U. F 1950 — La vocation actuelle de la sociologie 25—37.

— كما يقول « جيرفيتش » — أن نفصل بين الشعور الفردي وشعور الآخرين والشعور الجماعي باعتبار أنهنثلاث حقائق مستقلة، فلنكتف بالقول بأن هناك درجات متفاوتة في موجة الحالات النفسية ، إذ يتحقق أن يميل « أنا » نحو الضمير الفردي ، والاتصال بالغير نحو « الغير » و « نحن » تجاه الشعور الجماعي ، غير أن هذه الأطراف الثلاثة لا توجد إلا مرتبطة على نحو لا انفصام له ، والتبادل بين هذه الوجهات من النظر أمر ضروري .

وعلى الرغم من اوجه الشبه بين علم الاجتماع « الميكروسكوب » وبين علم النفس المقارن ، يجب أن نلاحظ كيف أن عالم الاجتماع يلح في وجود ضمير جماعي يهيمن على العلاقة بين ضمير الشخص وضمير الغير . ويعتقد « جيرفيتش » أن هذه العلاقة الأخيرة لم تصبح بعد علاقة اجتماعية (١) . ومن ثم يأخذ « جرفيتش » على الفلسفة الانجليزية السكسونية أنها ترجع الحقيقة الاجتماعية إلى علاقات بين الأفراد (٢) . ففي حين ترى علماء النفس أن « الشعور الجماعي » أو « نحن » هو مجرد نتيجة للصلة الداخلية بين شعور الشخص مع شعور الغير ، نجد أن علماء الاجتماع على العكس من ذلك يعتبرونه حقيقة مستقلة تهيمن على هذين الشعورين الآخرين ، بحيث تكون سبباً في أن تصبح العلاقة بين شعور الشخص وشعور الغير دلالة اجتماعية . وفي هذه الظروف تصبح العلاقة بين هذين الشعورين علاقة اجتماعية ، كما نقول : نحن الفرنسيين ، ونحن الأوروبيين ، ونحن المؤمنين

بأحدى الديانات . ومن البديهي ان الخلاف بين علماء النفس وعلماء الاجتماع إنما يرجع الى ان الأولين يتصورون العلاقة بين شعور الذاتي والآخرين شعوراً أكثر ذاتية وعمقاً مما يتصوره «جيوفيتشر» الذي يرى انه يتوقف على انتساب الشخص «والغير» الى طائفة اجتماعية واحدة .

فإذا تركنا هذه المناقشة جانباً استطعنا القول بأن العنصر الأولي الذي انتهى اليه علم الاجتماع من كبر تركيباً اجتماعياً لا يمكن الفصل بين اجزائه، ولا يمكن ان يكون موضوعاً لتحليل في المستقبل بل يمكن وصفه فقط . وليس من المستطاع ، كما ظن بعض الناس ، ان يكون نتيجة للتأليف بين عدة عناصر كانت متفرقة ثم اجتمعت . فالتفكير الفلسفي في هذا المجال او غيره من المجالات التي سبق لي الكلام عنها ، يقلع عن استخدام التحليل والتركيب ، لكي يبدأ مباشرة بدراسة الحقائق المركبة التي توجد بحسب الواقع والتي لا يمكن تحليلها ، وهو يسلك هذا المسلك بناء على فكره منطقية جدية باللحظة ، ولا سيما لأنها ليست وليدة وجهات نظر خلقة بعيدة عن الواقع .

الفصل الثامن

الإنسان - ٣

الإنسان والحقيقة العليا

لا شك في أن أوضاع السمات التي يتميز بها عصرنا هي رفض مذهب مثالي كان يسود في أوائل القرن العشرين بعذور الفلسفة المفضلة ، وسواء أكان ذلك في البلاد الأنجلizية السكسونية والجرمانية أم عند الشعوب اللاتينية . فقد كان هذا المذهب المثالي يرى أن الحقيقة الوحيدة والقيمة الوحيدة الحقة تتحضر في العقل الإنساني من حيث نشاطه الفعلي في العلم والفن والأخلاق . فاعتقاد العقل الإنساني بنفسه ، واعتقاده أنه يحتوي على قوة الابتكار ومبدئها هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم المذهب المثالي العلمي . ففي هذا المذهب يطبق مصطلح الحقيقة العليا على المعاني التي لا يمكن إدراك موضوعها والتي تتجاوز قدرة العقل الإنساني . وهذا هو ما نراه مثلاً في مذهب النقد لدى « كانت » ، وهو منشأ ذلك التصرير القائل بأن هذه الموضوعات التي من قبيل النفس والإله وجملة العالم ليست إلا أوهاماً بحثة من اوهام العقل ،

او أنه لا معنى لها إلا إذا أصبحت جزءاً داخلياً من الشعور. (مثال ذلك أن «برنسفيلك» يصرح بقوله : «ان الشعور وحده هو المجال الذي يتجلّى فيه إله الكائنات العاقلة ، كما ينكشف فيه اصل القيم التي تعرف بها جميع الضمائر على حد سواء») وليس من الممكن ان يذهب احد الى ابعد من ذلك .

ان الأسباب التي تدعوا الى رفض هذا المذهب المثالي العلمي ليست الا اسباباً عقلية فقط . فلنكتف بالتفكير في ان المذهب الوضعي لدى «أوجست كونت» لما أراد حمل الناس على قبول المذهب القائل باستحالة إدراك الوجود المطلق لكي يحرر العقل من هذا البحث في الحقيقة العليا لم يجد وسيلة أخرى سوى خلق ديانة إنسانية . وإذا ندور مثل هذه المسائل حول مصير الإنسان و حول حاجة إنسانية تعتقد أنها لن تجد ما يُشعها إلا بالاتجاه نحو حقيقة عليا .

وينحصر موضع النقاش هنا في تلك الحركة العقلية والنقدية القوية التي ازدهرت منذ القرن السابع عشر على وجه الخصوص ، والتي بينت وجه التضاد بين شروط المعرفة المحسنة المنشورة وبين الحاجات التي تشعر بها احدى النقوس المؤمنة ؟ وقد أمكن أن يظل هذا التضاد خفياً لفترة طويلة من الزمن بسبب عرض هذين الامرین المتضادین جنباً الى جنب ، وعدم الاكتتراث بالتناقض ؟ لكن الاحتفاظ بهذا الوضع لا يمكن ان يستمر منذ إن ادعى المذهب المثالي العلمي أنه يبسط ظله على كل شيء ، وأنه سيجعل

المشكلة الدينية وحده.

والحق أن الفلسفة الدينية إنما جاءت تتجه ضد طموح المذهب المثالي بتأكيدتها وجود حقيقة علياً. ولكن هذا التأكيد يتشكل بصورتين مختلفتين إحداهما عن الأخرى إلى حد كبير. فهو يتمثل من جانب في مظهر المذهب الأوكويني (١)، ويتمثل من جانب آخر في مظهر المذهب الأغسططيني. وفي الواقع نجد أن المذهب الأوكويني الجدي الذي يمثله في فرنسا تمثيلاً رائعاً كل من «ماريتان» Maritain و «جلسون» Wilson والذي نراه واضحاً في مؤلف حديث مثل «فلسفة المسيحية» — نقول أن هذا المذهب يستأثر البحث في العناصر الأساسية للمشكلة التي حاول القديس «توماس» حلّها في القرن الثالث عشر. فإنه لما كشف في المذهب الأرسطوطاليسي ، الذي كان مجده لا في الغرب حتى ذلك الحين ، عن فلسفة انتجها عقل إنساني لم يسترشد بالعقيدة الدينية حاول محاولة غاية في الجرأة ، وهي أن يدخل هذه الفلسفة في نطاق المسيحية . فالمذهب الأوكويني هو ، قبل كل شيء ، مذهب يحدد القيم التدريجية ، ويهدف إلى تخصيص مكان مناسب لكل ضرب من ضروب النشاط الإنساني ، بعد أن يرتب هذه الضروب من النشاط من جهة صلتها بالغاية القصوى التي حددها الوحي المسيحي ، وهي الخلاص والسعادة الأبدية . وإذا نرى المعنى الذي يراد من مصطلح الحقيقة العليا في هذا المذهب . فالنظام لا يمكن أن يهبط

(١) نسبة إلى توماس الأوكويني . (المترجم)

إلا من السماء . ومع هذا فإن ما يقرره هذا النظام ليس أمراً تعسفاً ، ويبدو أن تلك هي السمة التي أبرزها «جلسون» في طبعته الأخيرة «للفلسفة الأكوانية» ، وهي الدور الرئيسي الذي تلعبه فكرة الوجود ، فالمذهب الأكوانى مختلف عن المذهب المثالي في أنه يستند الوجود نقطة بدعه بدلاً من الماهية (١) . ويعود هذا المذهب مذهبًا واقعياً في حقيقة الأمر ؟ لأنه لا يعتبر الإدراك الحسي الخارجي كـ«لو كان نتيجة عملية تركيبية يقوم بها الشعور » بل ينده إدراكاً لحقيقة خارجية ، ولأنه لا يدرك الإله عن طريق فكرته عنه ، بل باعتبار أنه سبب في وجود تلك الحقيقة الخارجية ؟ أضف إلى ذلك أن هذا المذهب يرى أن منهج التمثيل *analogie* هو الوسيلة إلى تجنب الفكرة القائلة باستحالة ادراك الوجود المطلق وإلى الاعتماد على الوحي لتقرير بعض القضايا التي تصلح للحكم على مجال الحقيقة العليا . أما كتاب «ماريتان» المسمى «درجات المعرفة (٢)» والذي يبين لنا فيه كيف يصعد العقل الانساني من العلم ليتسلق إلى معرفة أسمى مما يقرره العقل ، وإلى التأمل الصوفي ، فإنه يوهن على المجهود الذي يبذله هذا المذهب ليعبو عن جميع أشكال الحياة الإنسانية .

وتحتفل الحقيقة العليا عن ذلك تمام الاختلاف في المذهب الذي

(١) التفرقة بين الماهية والوجود تفرقة اخذها فلاسفة الاسلام عن علماء الكلام واقتبسها توماس الاكوانى فيما بعد . (المترجم)

Les degrés du savoir (٢)

يمكن ان أسميه بالمذهب الأغسططيني : فهو مبدأ حياة داخلية أكثر من أن يكون مبدأ لترتيب أشكال الوجود وهو يرتبط بالمذهب الأفلاطوني الحديث وبالتصوف الإغريقي وهو مذهب «أوزجيان» Origène و«غريغوار دي نيس» Grégoire de Nysse . وال فكرة الأساسية في هذا المذهب هي ان الحياة الداخلية والتأمل في الذات هما الطريق الى الله ، أي الى الحقيقة العليا . وربما كانت هناك فائدة علمية — حتى بالنسبة الى المفكر الحديث — في المقارنة بين «ديكارت» و «أفلاطين» في هذه المسألة . اما «ديكارت» فيقرر ان التأمل الداخلي لا ينتهي بنا الى يقين مباشر سوى اليقين بوجودنا : «أنا افكّر إذن أنا موجود» (١) . أما لدى أفلاطين فترى ان الحياة الداخلية وتعمق الشعور في تحيص نفسه ، سرعان ما يتتجاوزان الشعور الذاتي فيصعدان بالنفس الى حقيقة تسدل حجاب النسيان على الشعور ؟ وهذه الحقيقة هي الواحد الأعلى الذي يسمو على كل تحديد . وإذا نرى ان الشخصية الذاتية لا يمكن فصلها عن فكرة الحقيقة العليا ؟ فلا يستطيع المرء ان يكشف عن حقيقة نفسه دون ان يسمو فوق وضعه الراهن . فعملية الصعود او السمو تتدخل في التركيب الذاتي للشخص ذاته . ويبدو ان ما يكشف الإنسان عنه هنا في الحياة النفسية الداخلية هو الاتصال بحقيقة من نوع آخر ، وهي حقيقة معايرة يعني الكلمة ،

(١) هذا هو الأساس الذي اعتمد عليه ديكارت للبرهنة على وجود النفس وقد أخذ هذه الفكرة من ابن سينا . انظر «كتابنا في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام » . (المترجم)

اي نوع من تلك الحياة الاجتماعية العلوية التي أوحى إلى « جيوم دي سانت تيري Guillaume de Saint - Thierry » في القرن الثاني عشر قوله بأن الراهب لا يمكنه فقط ما يكون عن الوحدة إلا إذا كان يتأمل وحيداً في خلوته ، فالدعاء والفضل الإلهي يؤديان إلى نوع من التركيز للاتصال بين الشعور الذاتي وبين وجود معاير له وهو الوجود الإلهي العلوي ، وذلك إلى درجة أن الحياة الدينية قد لا تدل على نوع من الكسب بقدر ما تدل على تركيب جوهري لشخصيتنا . وقد بنت تبعاً لعلماء الاجتماع المعاصرین ، كيف أن العلاقة بين هذه الأطراف الثلاثة « أنا — والغير — ونحن » ليست علاقة بين ثلاثة أطراف كانت مستقلة ثم اجتمعت فيما بينها . ويدوّي أن العلاقة بين الإنسان وبين الحقيقة العليا في فلسفة دينية ذات طابع أغسطسفي كفلسفة « جابريل مارسل » — يشبه العلاقة بين الفكرة نفسها وبين النموذج الدائم للظاهرة الاجتماعية الأولية التي يتركب منها وجودنا الخاص ، وهو ذلك النموذج الذي يوجد دائماً بصفة كامنة في تلك الظاهرة .

ولا يقف التفكير النظري في الحقيقة العليا عند هذا الحد . في الفلسفة المعاصرة ، فإن الكتاب الشهير الذي ألفه « هيدنجر Seimund Zeitl » عن الوجود والزمان يعطينا فكرة عن الحقيقة العليا ، وهي تختلف اختلافاً كلياً عن تلك التي انتهت من وصفها ، ولكنها تجزم هي الأخرى بوجود نوع من الاتصال بين الشعور وبين تلك الحقيقة العليا ، وهذا الكتاب مليء بموضوعات عالجها « باسكال » من قبل ، وفيها مسحة من التشاوُم ، كالإنسان الذي قذف به صدقة في ركن

منزوٍ من الكون ، وكالا هتم بما عسى ان يحدث في المستقبل ، وكالقلق امام الموت فجميع هذه العواطف التي لها قيمة المعرفة في نظره تفترض ان وجود الانسان (Dasein) وحياته هنا كما يعبر عن ذلك بلغة المانية تتعدد ترجمتها – نقول إنها تفترض ان هذا الوجود الإنساني يرتبط من حيث تركيبه بتلك الفكرة ، وهي ان الإنسان كائن في العالم ، وقد تغيب هذه الحقيقة عنه في حياته اليومية النشطة فلا يرى في الأشياء الخارجية سوى نقط يطبق عليها افعاله ؟ او انه ينسى ذاته نفسها حينما يتهدى مع آخرين لكي يحقق هدفاً مشتركاً .

ولكنه لا يكاد ينتزع نفسه من هذه الأمور التي تلهيه عن ذاته حتى يساوره القلق من الموت من كل جانب (١) ، والموت هو انهيار تلك الصلة بين الشعور وبين الحقيقة العليا التي انتشرت الكائن من الفوضى المبدئية في حين ان الموت يقذف به اليها مرة أخرى .

وهنا اجمل الرأي فأقول : إن الحقيقة العليا قد أصبحت إحدى الموضوعات الرئيسية للتفكير المعاصر . وفي وجة النظر التي درست هذه الحقيقة تبعاً لها تأكيد لتلك الفكرة التي يمكن استخلاصها من الفصول السابقة : إن الوجود الحقيقي هو في في جوهره اتصال بين عدة اطراف يرتكز بعضها على بعض ؟ وليس هذا الوجود بحال ما تتجة لمجموعة من العناصر التي توجد متفرقة اول الأمر . وهذا وجه شبه دقيق حقيقي بين علم الاجتماع الميكروسكوبي وبين النظرة الميتافيزيقية للحقيقة العليا .

(١) لقد عرض ابن المقفع هذه الفكرة عرضاً بارعاً في "عشيله للحياة برجل كاد يهوى في قاع بئر مليئة بالافاعي فأمسك بجزع شجرة الخ .. (المترجم)

الفصل التاسع

الفلسفة والأخلاق

الأخلاق الواقعية

من المؤكد جداً أن القرن التاسع عشر - وهو قرن الدراسات التاريخية وفكرة الحقائق النسبية - قد غلا في القول بنسبية الأخلاق حينما سوى بين العادات الأخلاقية المتغيرة في كل قطر وفي كل امة وفي كل عصر ، وبين القاعدة الأخلاقية الثابتة . لكن طريقتنا في النظر الى المشكلة الأخلاقية طريقة حديثة : فكلما ازداد عنف العلاقات بين الأفراد شعرنا بشدة الحاجة الى الموفاء بالعهود ، والى العدل الاجتماعي والدولي ، والى العون المتبادل وجميع تلك الفضائل الخاصة بالإرادة والشجاعة والاعتدال والمحذر .

وقد لاحظ « دورييل » Dupréel ملاحظة شافية ، سوف اتناول الحديث عنها في مناسبة اخرى ، وهي أنها لا بدأ نشعر بحاجتنا الشديدة الى القيم الأخلاقية الا حينما تصبح هذه القيم مهددة بالخطر ، وهذا الخطر شيء بديهي : فإننا نشهد بصفة خاصة ،

ان الناس في مختلف بقاع العالم يفهمون النظام الذي تفرضه الجماعة على افرادها كما لو كان من شأنه ان يجعل الانسان عبداً . ويفيدو انهم يجهلون ان المجتمع ليس الا نتيجة للسلوك الأخلاقي لدى كل فرد من افراده . والواقع أن حرية الفرد في التصرف أمر لا يمكن ان نجد له عَوْضَا ؛ وليس للجماعة قيمة أسمى من قيمة الفرد . وكل صوب محرب يعلم جيداً ان التربية ، وإن استطاعت ان تخلق هذه الحرية في التصرف بوضع الطفل في بيئه ملائمة فإنها لا تملك آية وسيلة آلية لتحقيقها ، فالأمر في النهاية يتوقف على حرية اختيار الطفل ، وفي القرن التاسع عشر كتب الكتاب كثيراً حول أصل الضمير الأخلاقي ، ويكتفى القول ، دون الدخول في تفاصيل التفسيرات التي ارادوا بها توضيح هذا الأصل ، بأن كل من كتبوا في هذا الموضوع وقعوا في نفس الخطأ : فإنهم لما جعلوا الضمير الأخلاقي شيئاً شيئاً بالغرائز او العادة الثابتة اعتقادوا انه عامل جمود . وتلك فكرة خاطئة تماماً ، لأن الاستقامة الأخلاقية على العكس من ذلك تجعل العقل قادرآ على ان يحب بطريقة لائقه على المواقف المتقلبة المتغيرة التي تعرض له . واليوم نرى في مجال الأخلاق ، كما في اي مجال آخر ، ان الفيلسوف لا يتم مشكلة نشأة الأشياء بقدر ما يتم بطريقة تركيبها : فهو لا يعتقد ان الضمير ينبع من الداخل فقط ، ولا يعتقد أيضاً انه يأتي من الخارج فقط ، بل يرى ان الداخل والخارج والتفكير الذاتي التجربة ، ترتبط فيما بينها ارتباطاً لا يمكن فصله ، وإن كتاب « رُوه » Rauh الرائع عن « التجربة الأخلاقية » ليعتبر

كتاب الجيل من حيث انه بين الدور الحقيقى للتجربة في تشكيب الضمير الأخلاقي . فالتجربة لا تخلق هذا الضمير ، وانما اتضعه موضع الامتحان ، وهي تتطلب اليه اتخاذ احكام مبتكرة ، وذلك شبيه الى نحو ما يحدث في علم الطبيعة عندما توضع احدى النظريات موضع امتحان بسبب احدى التجارب الجديدة . فليس الضمير الأخلاقي حامداً كجثة ميتة ، ولن يكون هذا الضمير مطلقاً بجانب اهل التزهد والتغفف ومن يعنون بالشكل اكثر من عنایتهم بالروح .

ومع هذا فقد أخذ على «روه» أنه ذهب الى سدة مرونة هذا الضمير ، وانه تركه يتقلب تبعاً لما تجري به الحوادث . والواقع ان الضمير الأخلاقي نوع آخر من التغفت الذي أشار اليه الدكتور «بارولك» Dr. Baruk في الملاحظات التي قام بها على المجنين في القسم الذي اداره بقدرة واحلاص عظيمين . فالضمير الأخلاقي لا يبدى في نظره في مظهر تلك القوة المطمئنة التي وصفها «روسو» Rousseau في كتابه الشهير عن «الاعترافات الدينية للقسيس سافوا» ، بل في مظهر قوة رهيبة الجانب قادرة على القيام بالتدمير من الوجهة الروحية . فالكراهية التي كثيراً ما يبدىءها المجنين نحو هؤلاء الذين يحيطون بهم لا تنبع من مصدر غير ذلك . والواقع اننا كثيراً ما نجد ان المصاب باحد الامراض العقلية انسان يحس (عن خطأ في غالب الأحيان) بأنه قد انتهك حرمة الضمير الأخلاقي ، فينتهي به الحال الى ان يكتب هذا الشعور بالذنب في نفسه ، ويلاقى بخطيئته على الآخرين . وهذا النوع من الصراع الداخلي

العنف ، وهو كراهة الإنسان لنفسه بسبب أحد الأخطاء ، هو ما لاحظه أفلاطون منذ زمن سحيق عندما قال في كتابه «القوانين» : «إن أشقي صدقة يمكن الحصول عليها هي صدقة المرأة لنفسه». وأذن فكر اهية النفس – وهي أشد عنفاً من الندم و هنبع كراهة المرأة للآخرين – هي التي تشعرنا بقوة الضمير الأخلاقي الذي يعد الجوهر الأساسي لحقيقة أنفسنا ، والذي نريد عيناً أن نتحرر من شدة وطأته . (١)

وهذا بحد وجوهات نظر لا سبيل إلى الاطنان في بيانها في ذلك العصر الذي يؤمن فيه الناس بالقدرة العظمى للقوى الخارجية ، والذي يفكرون فيه القوم بصفة خاصة إنهم يستطيعون تشكيل العقول عن طريق الدعاية ، فقد رأينا «أفلاطون» نفسه ، ومنذ خمسة وعشرين قرناً يقول بأن الاستبداد كنظام سيامي يتوقف على استعداد داخلي في النفوس . فهناك نفس مستبدة ، وهي تلك التي لا تشعر بوطأة الضمير الأخلاقي ، فترخي العنان لعدد كبير من الغرائز المضطربة التي تتناحر فيها بينها ، ولا يمكن السيطرة عليها إلا بطريق العنف . فالاستبداد صورة مشوهة من النظام ، وهو الذي تهفو إليه النفس المستبدة على نحو ما . وقد أخذ هذه الفكرة «أميدى بونسو» Amédée Ponceau في كتابه تيموليون : تأملات في الاستبداد «Timoléon : réflexions sur la tyrannie» الذي ظهر حديثاً بعد موته . وبعد أن يبين أن الاستبداد منتشر حتى في

1) Baruk, conscience morale et haines.
Revue philosophique 1946 P. 21.

الدول الديموقراطية ، ذهب إلى القول بأنه إذا كان هناك علاج لهذا المرض ، فإنه لا يمكن الوصول إليه إلا بتغيير عميق للإرادة ؛ ذلك لأن منبه الوحيد هو حرية الاختيار الشخصية ؛ أما تغيير النظم الاجتماعية وحده فلا يمكن أن يؤدي إلى نتيجة أخرى سوى أن ينقل الاستبداد من مجال إلى آخر . ومعنى ذلك أن مشكلة الاستبداد ليست سياسية بل أخلاقية .

وإذا كانت الحياة الأخلاقية تنحصر حقيقة في الصلة بين الداخل والخارج ، وبين الإرادة الذاتية والتجربة فهمنا كيف أنه يوجد خطران متضادان يهددان هذه الحياة .

فالخطر الأول ينحصر في اساءة استعمال ضروب التنظيم الاجتماعي . نعم إن القوانين الاجتماعية التي تهدف إلى علاج بعض أمراض المجتمع كالبلوس والمرض والتائج الوخيمة للحروب هي قوانين ممتازة في حد ذاتها ، كما أن الأسلوب التربوية التي تقدر استعدادات الفرد وتعد كل إنسان للوظيفة الاجتماعية التي تناسبه ، تعتبر من الأمور الممتازة أيضاً ، ولكن الغلو في هذه الناحية أمر وخيم العواقب ؛ فإن هذه القوانين وتلك الأسلوب تخضعنا لقواعد ترداد تعقيداً يوماً بعد آخر ، وهكذا تصبح حياة كل إمرىء منها حياة عامة لا خاصة . وقد رأينا القصصيين الأخلاقيين في القرن الماضي يتسلون بالسخرية من تصوير هؤلاء القوم الذين أصبحوا سجناء العادات الآلية التي تتطلبها منهم وظائفهم الاجتماعية ، على عكس الإنسان الذي يظل على استعداد دائم لكي يحيا حياة حقيقة . أما في الوقت

الحاضر فإن الصلات الاجتماعية وغير الشخصية المنظمة تنظيمًا قانونيًّا توشك أن تغلب على الصلات الشخصية، بل لقد أصبحت الصلات الأولى في بعض النظم السياسية هي الصلات الوحيدة، يعني الكلمة، فيقضى على الفرد الذي يعيش في المجتمع بالذلة الأخلاقية الحقيقة؟ وبذلك تصبح الصلات بين الأفراد نوعًا من الجريمة، ويجب على الإرادة الشخصية أن تتحدد بالإرادة الجماعية (أو التي يدعى أنها كذلك) فتصبح شبيهة بقطعة في آلة تخضع خضوعًا تمامًا لما يريد من صنع هذه الآلة.

اما الخطير الثاني الذي يهدد الضمير الأخلاقي فهو الانحراف في الاتجاه المضاد، وهو اتجاه الإنسان الذي يعتزل المجتمع، والذي يعتقد أنه سيد في هذه العزلة الشرط الضروري لحرি�ته، ومن المستطاع أن نجد عدة غاذج لهذا الانحراف الذي يمثل طرفيه المتناقضين «روسو» الذي يخرج بنفسه على المجتمع أقرانه و«ستندال» الذي يدفعه حبه لذاته إلى احتقار النفع الذي يمكن أن يعود عليه من المزايا الاجتماعية.

ويكفي ما قلته هنا لبيان كيف يصاب الضمير الأخلاقي بالاعتلال ب مجرد الرغبة في حذف أحد هذين العنصرين مع الاحتفاظ بالآخر. وإذاً فليست الحياة الأخلاقية حقيقة بسيطة تضاف إلى الحياتين الحيوانية والاجتماعية. وإن الفلسفة المعاصرة ترى أن الحياة الأخلاقية حياة إنسانية، أي أنها حياة كائن يرتبط في جوهره بأحد الأجسام ويوجد في خضم المجتمع. فالحياة الروحية البعدية

بعيدة عن طبيعة الإنسان بعد الحياة الحيوانية البختة عنها ، كما أن حياة العزلة بعيدة عن الأخلاق بعد الحياة التي يذوب فيها الفرد في المجتمع تماماً .

وإذن فإن فلسفتنا تهدف إلى إخلاق واقعية . وانا لنرى جيداً كيف يتحقق هذا الميل مع تلك الروح التي تخوضت عنها الفصول السابقة . وهنا أيضاً نجد أن الفلسفة تحاول الوقوف على التركيب العام لهذا الكائن ، وهو تركيب متعدد الجوانب وغير قابل للقسمة ، وهي تحاول أن تنشئ هذا الكائن ، ابتداء من بعض العناصر الأولية .

الفصل العاشر

القيم

لم تثبت دراسة القيم التي استو عبت تفكير «نيتشه» Nietzsche بأسره ابتداء من السنوات العشر الأخيرة من القرن الماضي ان ذات في المانيا ، وخاصة بظهور «ماكس شيلر» Max Scheler . ثم سرعان ما انتشرت في البلاد التي تتكلم الانجليزية ، ثم امتدت بعد ذلك بزمن طويل (وذلك لأسباب قد يطول بنا الحديث جداً لو عرضنا لها) الى البلاد التي تتكلم باللغة الفرنسية . وان المؤلفات الحديثة لكل من «أوجين ديريل» Eugène Dupréel (١) و «رينيه لوسين» René Le Senne (٢) و «ريوند بولان» Raymond Polin (٣) تكشف لنا عن أهمية هذه الحركة .

فكل الناس يدركون ما القيمة الأخلاقية لعمل من الأعمال وما القيمة الغذائية لنوع من الطعام ، وما القيمة الفنية للوحات من

1) *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, 1939.

2) *Obstacle et valeur*, 1934. *Le Traité des valeurs*, de L. Lavelle, vient de paraître dans la collection « Logos » .

رسالة القيم للافيل ظهرت في مجموعة لوجوس منذ قريب .

3) *La création des valeurs* 1944 .

اللوحات ، وذلك ان الشيء الذي يدخل في حوزة العمل او يتدخل فيه من طعام او لوحة يعطي لهذا العمل قيمة وعنه ويجعله موضعًا للرغبة فيه من حيث المبدأ . فالقيم هي الاوصاف كالجميل والقبيح ، والخير والشرّير ، والشريف والوضيع ، والعدل والاجور ، والظاهر والجليث ، والشهري والمنفرو وهلم جرّا . وكل قيمة ايجابية تصبح كما نرى بقيمة سلبية . فالنظر الى كائن ما من جهة قيمته ليس معناه انتـا نعتبره في حد ذاته بل من جهة احدى صفاتـه التي تـشـعـ حاجـةـ لـديـنـاـ (وذلك على وجه التقرـيبـ عـلـىـ الأـقـلـ) او لا تـشـبـهـهاـ ، وـمـعـنـىـ ذـلـكـ هوـ الـبـحـثـ عـنـ الـصـلـةـ بـيـنـ هـذـهـ الصـفـةـ وـبـيـنـ الطـبـيـعـةـ الـإـنـسـانـيـةـ . وـإـذـنـ فـإـنـ نفسـ الأـشـيـاءـ تـكـتـسـبـ قـيـمـتـهـاـ اوـ تـقـدـهـاـ تـبـعـاـ لـمـاـ يـطـرـأـ عـلـىـ هـذـهـ الطـبـيـعـةـ مـنـ تـغـيـرـاتـ . وـتـعـتـرـيـنـاـ دـهـشـةـ شـدـيـدةـ حـيـنـاـ نـقـرـأـ فـيـ إـحـدـىـ روـاـيـاتـ «ـبـلـزـاكـ»ـ (ـ العـشـيقـةـ الـمـزـعـومـةـ هـنـاـ)ـ وـصـفـاـ لـأـثـاثـ غـرـفةـ اـسـتـقبـالـ كـانـ يـبـدوـ غـايـةـ فـيـ سـلاـمـةـ الذـوقـ حـوـالـيـ سـنـةـ ١٨٤٠ـ ،ـ وـلـكـنـهـ يـشـيرـ فـيـ نـظـرـنـاـ نـحنـ إـلـىـ اـسـوـأـ أـنـوـاعـ الذـوقـ .ـ وـعـلـىـ عـكـسـ مـنـ ذـلـكـ نـرـىـ انـ مـاـ قـامـتـ بـهـ جـمـاعـةـ الـكـهـنـةـ الـمـلـحـقـينـ بـكـنـيـسـةـ «ـنـرـدـامـ»ـ بـيـارـيسـ فـيـ الـقـرـنـ السـابـعـ عـشـرـ مـنـ هـدـمـ جـزـءـ مـنـ كـنـيـسـتـهـمـ بـسـبـبـ عـدـائـهـمـ «ـلـلـبـرـبـرـيـةـ الـقـوـطـيـةـ»ـ كـانـ فـعـلـاـ هـمـجـيـاـ .ـ وـمـنـ الأـكـيدـ انـ هـذـهـ الصـلـةـ الـوـثـيقـةـ بـيـنـ الـقـيـمـةـ وـبـيـنـ الطـبـيـعـةـ الـإـنـسـانـيـةـ وـمـاـ يـطـرـأـ عـلـيـهـاـ مـنـ تـغـيـرـاتـ هـيـ اـحـدـ الـأـسـبـابـ الـتـيـ اـسـتـرـعـتـ الـاتـبـاهـ إـلـىـ نـظـرـيـةـ الـقـيـمـةـ فـيـ تـلـكـ الـفـلـسـفـةـ الـتـيـ تـعـدـ درـاسـةـ الـإـنـسـانـ فـيـهـاـ مـحـورـاـ لـلـتـفـكـيرـ النـظـريـ .ـ

وهناك سبب آخر أوضح من هذا ، ولكنه ثانوي في نظري ، وأعني به ذلك السبب الذي يستنبط من تصريح « ديريل » الذي سبق ان تكلمت عنه فقد كتب يقول : « إن القيم المهددة بالخطر وحدها هي التي توصف صراحة بأنها قيم ، بدلاً من أن يقال عنها أنها قوى أو أشياء ». ويعني بذلك ان القيمة التي لا توضع موضع الشك تنتهي بمحاثة موضوعها الى حد تؤلف معه شيئاً واحداً . ولكن من المؤكد ان مجموع القيم التي تعد أساساً لحضارتنا الغربية مهددة بالخطر ؟ وهذا هو السبب في أن تلك القيم تبدو في أعيننا غائبة جداً ، ومثال ذلك احترام الكرامة الإنسانية . لكن هذا ليس سبباً ثانوياً ؟ إذ يجب ألا يخلط في الواقع بين فلسفة القيم وبين الاتجاه الى نوع من تمجيد القيم ؟ فإن هذا التمجيد الذي يدفع عن حضارتنا خروب النقد التي يوجهها اليها « نيشه » أو « شنجلر » Spengler ، ويحييها من هجوم آخر أكثر عنفاً ، هو أحد المؤشرات المحبية الى النقوس في الوقت الحاضر ، لكن الفلسفة لا تشغلي نفسها بالدفاع او الهجوم ، وإنما تبحث عن حقيقة القيمة .

وفلسفة القيم التي سأعرض لها الان سوف تقدم لنا دليلاً جديداً على الطريقة التي تبعتها الفلسفة في تطورها وبصفة عامة في هذه السنوات العشرين الأخيرة . ففي مبدأ القرن الحالي كان الفلاسفة لا يعنون بدراسة القيم في ذاتها ، بقدر ما كانوا يهتمون بدراسة الأحكام المعيارية (١) أو التقديرات التي كانوا يقابلون بينها وبين الأحكام

(١) الأحكام التي تقوم على أساس أو معيار أخلاقي *Jugements de Valeur* .

الواقعية ، و اذا كانت الامور قد جرت على هذا النحو فالسبب في ذلك هو ان النظريات الفلسفية كانت تحاول ارجاع القيمة نفسها الى هذه الظاهرة الذاتية أي التقدير . وكانت هذه النظريات على نوعين :

(١) النظرية النقدية ، وتوجع في اصولها الى فلسفة « كانت » وهي تقول بأن القيمة ولidea ضرورة تفرضها طبيعة الشخص المدرك على الأشياء . فمن ذلك ما يذهب اليه اتباع مذهب « كانت » من ان القيمة الموضوعية للمعرفة لا تترجم من مطابقتها الشيء الخارجي ، بل من مطابقتها للشروط الشخصية التي يمكن ان نجعل الشيء الخارجي موضوعاً معرفتنا .

(٢) النظرية السيكولوجية (النفسية) التي تعتمد على الميل وال حاجات التي تتألف منها الحساسية الإنسانية ؟ فقيمة أحد الأشياء او القيمة الغذائية ل الطعام مثلاً هي العناصر التي يحتوي عليها الشيء وتكون مطابقة ل حاجاتنا : فحساسيتنا تشبه لوحة حساسة تكشف لنا عن القيم التي لا وجود لها مطلقاً خارج هذه اللوحة .

و الفلسفة الحالية للقيم في مختلف الصور التي تشكلت بها تعارض مع هذه النظرة الذاتية : فهي لا تبحث عن القيمة قبل الشخص الذي يقدرها بقدر ما تبحث عنها قبل الشيء الذي يتضمنها ، وهي تحاول ان تعرف ما إذا كانت القيمة موجودة في هذا الشيء ، وكيف اكتسبها ، وهكذا تصل الى ان تهتم في القيمة على تركيب أكثر تعقيداً مما كانت توحى به الكتابات ذات الطابع الشخصي .

ولنضرب الآن مثلاً صارخاً : فمن البدائي ان الجمال في الحدي
مقطوعات « باخ » Bach او لوحات « ريمبرانت » Rembrandt لا يتوقف على ذاتية الشخص الذي يقدرها ، ولكنه يرجع الى مؤلف المقطوعة او لرسم اللوحة ، وكثيراً ما يغلو الناس في عصرنا هذا في الميل الى الخلط بين من يخلق الاثر الفنى وبين من يعجب به ، ومع ذلك فإن الانسان لا يكون منفرداً بنفسه عندما ينصل الى مقطوعة موسيقية ليتهوفن . ومن الواضح أنه لا وجود للجمال إذا نحن صرفاً النظر عن الاثر الفنى وعن صاحبه ، كذلك لا توجد قيمة ما في نظرنا إلا إذا وجدت أساليب عملية تتحققها في اثر من الآثار او عملية من العمليات . وكما انه توجد أساليب للجمال كذلك توجد أساليب للصحة والحقيقة والعدالة والإحسان . ويمكننا القول بأن القيم الدينية لا تتجسد الا بفضل الديانات الإيجابية التي تعد أنواعاً من الوسائل العملية هي الأخرى . فالقيمة لا تصل إلينا إلا عن طريق إثر فني لأحد المبتكرين . وهذا التركيب الذي يقوم على ثلاثة اطراف يوجد في كل قيمة . فكل قيمة تنتشر ابتداءً من رجل إلى آخر عن طريق اثر من الآثار ، وحتى القيم التي تبدو أنها تتوقف على الأشياء وحدها ، كطعم فاكهة أو عذوبة الشهد مثلاً ، تتجم عن عناية البستاني أو صربي النحل . ولا ريب في أن جمال أحد المناظر الطبيعية ليس جمالاً حقيقياً إلا بفضل أسطورة خفية توحى إلينا بفكرة غامضة قليلاً أو كثيراً عن وجود منظم للطبيعة .

وهذه الأساليب العملية هي التي تفسر لنا ذلك الرأي الدائع الذي يقول بوجود أنواع عديدة من القيم لا يمكن ارجاع بعضها

إلى بعض . فبناء على ملاحظة يقررها « جان فال » Jean Wahl لا يمكن أن نتذوق إحدى القيم تذوقاً قوياً (وهذه هي حال رجل الفن الذي تتطلب القيمة منه كل نشاطه) إلا إذا أغلقنا جميع القيم الأخرى ؛ وهذه هي الطريقة التي تطمرق بها القيمة على نحو ما إلى الوجود الخارجي وذلك بوساطة أثر من الآثار . هذا إلى أن تعدد القيم يذهب إلى مدى بعيد ؟ ونحن إذا أكدنا هذا التعدد فأننا لا نزيد القول فقط بوجود أنواع من القيم ، بل نقول إن القيمة الواحدة تتشكل بصور مختلفة أشد الاختلاف تقوم كل صورة منها بذاتها . ذلك أن تاريخ الفن وتاريخ العادات الأخلاقية ، أو تاريخ العلوم أيضاً ، يكشف لنا بوضوح عن الاتجاهات المختلفة التي يمكن أن يسير فيها المرء الذي يبحث في هذه القيم الثلاث وهي قيم الحق والجمال والخير ، بل أن هناك قانوناً للقيم يقرر لنادن كل صورة من الصور التي تتشكل بها القيمة تقني بعد ميلادها بقليل ، ذلك أن كل اتجاه فني منها كتب له البقاء فرعان ما يهبط إلى مرتبة التقاليد المتعارف عليها ويختفى وسط التشيع له أو عدم الاكتتراث به .

وقد أدى كل من تغير صور القيمة باستمرار وبقاءها إلى تلك النظرية التي تشير إليها جميع الفلسفات الراهنة للقيم على وجه التقرير ، وخصوصاً في نظر « ريموند بولان » Raymond Polin وهي تلك النظرية القائلة بمتالية القيمة وقابلية إشكالها للتغيير . ومعنى متالية القيمة أنها لا تتحدد مع أي مظهر من مظاهرها ، ولكنها تبدو في نظر العقل الإنساني كما لو كانت حاجة لانهائية يجب اتباعها ؛ وقابلية التغيير معناها أن هذه القيمة ليست شبيهة

بقاعدة يمكن تطبيقها بصورة آلية ، بل تتطلب الحرية ومحبود الابتكار . وهذه المثالية وهذه اللانهائية هما اللتان تحددان للإنسان رسالة يجب القيام بها ، وتعيزانه عن أي نوع من أنواع الحيوان العادي . لكن تفتح أبواب المثالية أمام المثل العليا يشير كثيراً من المشاكل . فهل الطابع اللانهائي للقيمة نوع من الانطلاق المحس الذي يدعى لكل إنسان حيويته ومسؤولية فيها يقوم به ، كما يقول « بولان » ؟ أم هو على العكس من ذلك ، دليل يشهد بوجود قيمة علينا ، أي إله كامل لانهائي يعبد منها مشتراكاً جميع القيم أكثر من أن يكون قيمة خاصة كما يقول السيد « لوسين » ! وفي كلتا الحالتين نجد أن نظرية القيم تقسم بتلك السمة التي يتميز بها التفكير الفلسفي المعاصر . فلم يعد المفكرون ينظرون إلى القيمة كما لو كانت تعيناً مثالياًً عن رغبتنا التي تعكسها على الأشياء ؟ إذ أن لها تركيبها المعقّد الذي يفترض وجود صلة لا تنفصّ بين عناصر ، وهي نداء الحقائق العليا ، وجود المبتكر ، والأثر الفني ، والشخص الذي يقدر هذا الأثر . وهنا أيضاً نرى أن الظاهرة الأولية ليست عنصراً بسيطاً ، بل تركيباً معقداً .

الفصل الحادي عشر

نقد المبادىء.

تدل المبادىء ، سواء أكانت خاصة بالعلوم ام بالأخلاق ، على القضايا الأولية التي تعد نقط بدء ضرورية للكل بحث ، كمبادئ علم الهندسة ، وكمبدأ الحتمية العام في علم الطبيعة ، وكمبدأ الواجب المطلق في الأخلاق . وهذا هو منشأ ذلك الشعار الذي أكده مفکرو العصور الوسطى : « من الواجب الا توضع المبادىء موضع الشك او المناقضة ». وقد ذهب كثير من الفلاسفة من أمثال القديس أغسطين الى ان هذه المبادىء حقائق ابدية ترتبط بالوجود الإلهي . ومن الأكيد انه قد وجد عدد كبير من فلاسفة الشك قبل عصرنا هذا . لكن شكلهم كان لا ينصب على الوظيفة التي يجب ان تؤديها المبادىء في تحصيل المعرفة ولا على بدايتها اليقينية ؟ بل كان ينصب بالأحرى على عجز العقل الانساني عن الاهتداء الى معرفة منبع هذا اليقين . مثال ذلك ان « هيوم Hume » كان لا ينكر مبدأ السلبية ، بل كان يحاول تفسير : لماذا نستخدم هذا المبدأ بثقة مستمرة ، مع انه لا يقوم على

اساس من البداهة المنطقية أو على التجارب .

ففي أزمة المبادئ التي نشهد لها منذ بدء هذا القرن نرى ان الأمر ليس خاصاً بنوع من الشك او الريب ، بل نجد ان موضع الأشكال ينحصر في دور المبادئ ووظيفتها . فلم يعد موضع البحث ان نتساءل عن اصل المبادئ التي قد يشهد بصدقها ؟ بل عن مكان هذه المبادئ في عملية المعرفة . فإلى عهد قريب كان الفلاسفة يعرفون الذكاء بأنه مجموع المبادئ ، وكانوا يحاولون ، تحديد قائمة منظمة لهذه المبادئ عن طريق نظريتهم في المقولات الفقلية . أما علماء المنطق فكانوا يضعون في بدء العلم عدداً خاصاً من المبادئ التي لا يمكن الطعن فيها ، والتي كانوا يرون ان ليس ثمة حاجة تدعوهم الى العودة الى مناقشتها . وبالاختصار كانوا يجعلون المبادئ قائمة بنفسها . حقاً إن تدرج المعرفة في نورها يتطلب وجود مبادئ ، لكن هذه المبادئ نفسها لم تكن في حاجة الى هذا التدرج في النمو ؟ ويمكن القول على نحو ما بأنها كانت قضايا ارستقراطية توجه كل ما عدتها ، لكنها ليست في حاجة الى اي توجيه . غير ان هذه المكانة الاستثنائية التي كانت تتمتع بها المبادئ قد أصبحت هدفاً للهجوم في الوقت الحاضر . فإن التخلص عن وجهة النظر التقليدية في هذه المسألة كان في آن واحد نتيجة لكل من الدراسات النفسية الحديثة للذكاء ، واللاحظات التي تقررها فلسفة العلوم فيما يتعلق بالتحولات الحديثة في العلوم الرياضية والطبيعية ، وفي العلوم الأخلاقية والسياسية ايضاً .

وقد يحتاج المرء في عرض جميع الآراء الجديدة عرضاً كاملاً إلى معرفة التفاصيل المترتبة التي لا تستطيع الاستطراد إليها. فاني ارغب في ان أشير إشارة كافية إلى اتجاهات هذه الآراء، لأنني كيف تتسق مع تلك الاتجاهات التي ابوقتها في الفروع الأخرى للفلسفة.

وسأقول أولاً بعض كلمات عن تحول علم نفس الذكاء عند «جان بياجيه» السويسري، وعند «هنري فالون» الفرنسي و«كولو» الاميركي. ويبدو لي ان آراء «برجسون» في الذكاء كانت نقطة بدء لبحوثهم. فقد بين «برجسون» انه لا يمكن فصل الذكاء عن ردود الأفعال الحركية التي نستخدمها في ظروف معينة ، للتكيف لحقيقة خارجية . وإن فليس الذكاء معرفة عذراء على حد تعبير «نيتشه» ولكنه وظيفة للتكيف بالظواهر الخارجية حيث يساهم الجسم بتصيير مساو لما يساهم به العقل ، وذلك ما نراه على الأقل في مسألة اللغة . إن «بياجيه» الذي درس الذكاء لدى الطفل دراسة تفصيلية قد بين لنا بصفة خاصة كيف ان مبدأ مثل مبدأ بقاء كمية المادة في اثناء تغيرها ليس مبدأ بديهيأً بحال ما، بل لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق التجارب المترضدة . فقابلية العمليات للانعكاس (ومعناها إمكان العثور على نقطة البدء للعملية عندما نعكسها وهو الطابع الأساسي للذكاء في نظر «بياجيه») لا يمكن الوصول إليها إلا بنشاط حقيقي فعلي . وقد ادت هذه الفكرة التي تسم الذكاء بالنشاط والقدرة إلى محـو نفوذ الآراء التقليدية التي كانت تزعم أنها بديهية ، وأنها تـنادي في كل مكان «بانتصار العملية الجزئية على المدرس الكلـي»

على حد تعبير جميل «ليجاچيہ». ويدخل الذکاء بأسره في كل وظيفة يؤديها، ولا يكتفى بضروب التحليل الأرسطوطاليسيّة التي كانت تبذل جهدها – إذا صحت هذا التعبير – لتنقية العمليات المحمّلة بالأوساط للحصول على بعض القضايا الشفافة.

وترتبط فکرة علماء النفس عن الذكاء ارتباطاً وثيقاً بتلك الفكرة التي تترتب على الدراسة النقدية للعلوم، وهي الفكرة التي تشغّل العلماء وال فلاسفة في الوقت الحاضر على حد سواء، فقد انقضى ذلك العهد الذي كان العلماء يصنّعون فيه العلم، في حين يقوم فلاسفة بالتشريع على أسلبه. فالمجهود العلمي نفسه هو المجال الذي يمكن أن نجد فيه تبريراً للعلم، وهذا شيء تماماً ما يحدث في الناحية التشريعية لأن البحوث التشريعية هي المجال الذي تولد وتحضر فيه القوانين الجديدة. وإذا كان الرياضيون أول من عادوا إلى الاهتمام ب النقد المباديء في علمهم الذي كانت بداهته تعطّلهم تأكيداً نهائياً غير قابل للنقض فيما يتعلق بالمباديء الرياضية؟ فإن السبب في ذلك إنما يرجع إلى ضرورة ملازمة لنمو علمهم. فإن إنشاء هندسة أخرى غير هندسة «اقليدس» قبل منتصف القرن التاسع عشر (١) انتهى بهم إلى استنباط هذه النتيجة: وهي أن بديهيّات اقليدس كانت بديهيّات يعني الكلمة، أي أنه على الرغم من الوضوح الفطري الذي تمتاز به هذه البديهيّات فإن كل بديهيّة من بديهيّات اقليدس تتطلب من الإنسان أن يسلم بها جدلاً حتى يستطيع أن يقيم عليها براغيّته. وقد رفض علماء

(١) يشير هنا إلى هندسة ريمان ولو باشفسكي. انظر كتابنا المنطق الحديث

الهندسة الاعتراف بهذه البديهيات ، واقاموا على بديهيتيان اخرين نوعين آخرين من الهندسة لا يقل اتساق كل منها عن هندسة اقليدس ، وقد استنبط هؤلاء العلماء من ذلك ان الهندسة مجموعة من القضايا الفرضية القاسية ، اي انها مجموعة تترك للمرء حرية اختيار المبادئ التي ليس لأحد ان يزعم انها تمتاز بيقين خاص بها وحدها . حقاً كان من المستطاع ان يعتقد المرء في العصر الذي ابتهج فيه « رياض ولو班شفسكي » هندستين مختلفتين عن هندسة اقليدس ، ان هذه الهندسة الأخيرة تمتاز بأنها هي التي تعبر عن المكان الذي تكشف عنه التجارب ، في حين ان الهندستين الآخرين ليستا إلا مركبات منطقية محضة ؟ لكن لا سبيل الى اعتقاد هذا الأمر منذ مبدأ القرن الحالي ، أي منذ بين عالم الطبيعة لدى « أنشتاين » Einstein أن الفراغ المنحنى الذي تقول به الهندستان الجديدان يفسر ظواهر الجاذبية على افضل وجه .

وقد وجد العلماء في الانتصار على هذه الارستقراطية المزعومة للمبادئ دافعاً الى حرية اختيار ما يريدون من المبادئ . اما الشيء الوحيد الذي يجب عليهم مراعاته فهو انه يوجد اتساق منطقي بين المبادئ من جهة وبين هذه المبادئ والقضايا من جهة اخرى . ولا ريب في ان هذا الانقلاب هو منبع الاختلاف الشديد والمناقشات الكبرى في فهم تركيب الرياضة والعلوم بصفة عامة ، ذلك الاختلاف الذي يبدأ من المذهب الشكلي المحسن لمدرسة « فيينا » التي ترى ان العلم ليس إلا لغة يجب تحديد عبارتها والتي تشغل نفسها بمعنى القضايا (لا بصدقها او كذبها) ، وينتهي

إلى مذهب الحدس لدى « بروور » Brouwer الذي يرى أن موضوع الرياضة هو الموضوع الخارجى نفسه بعد تحريره من كل صفاتة .

والأمر الذي أريد استنباطه من هذه المناقشات هو المكان الذي يجب أن ينحصر للمبادىء : ففي حين يعتقد بعضهم أنه يستطيع تحديد المبادىء الضرورية التي تكفي في استنباط جميع القضايا الرياضية ، لا يريد الآخرون سوى الاستمرار في البحث دائماً والصعود إلى المبادىء للوقوف على شرط الفشل أو النجاح ، وذلك بحال فشلهم أو نجاحهم . وهكذا نرى أن قيمة المبادىء لا تحدد في ذاتها ، وإنما تقادس بقدرتها على البرهنة ، وهي تلك القدرة التي لا يمكن معرفتها إلا إذا وضعت موضع الاختبار . فليست البرهنة في خدمة المبادىء ، بل المبادىء هي التي في خدمة البرهنة .

وفي استطاعتنا أن نذكر هذا القول نفسه بصدق عدد كبير من المبادىء المنطقية كمبدأ التناقض الذي يمكن التعبير عنه بهذه الصيغة وهي : لكل قضية قيمتان وقيمتان اثنتان فقط : فهي إما صادقة وأما كاذبة : وعندما يكشف لنا علم الطبيعة الذري عن ظواهر لا يمكن التعبر عنها طبقاً لهذا القانون فمن الواجب العدول عنه ، فيتخيل العالم قوانين منطقية تجمع بين ثلات قيم أو أكثر .

وليسصح لي القاريء أن اقتصر على هذه الإشارات المختصرة التي تكشف لنا في أزمة المبادىء ، عن اتجاه جديد في التفكير ، ونزيد

به الرغبة في الوصول إلى وجهات نظر عامة تؤكد أسبقية الكل على الأجزاء ، والشيء المركب على العناصر الأولية ، واستحالة الحكم بامتياز أي عنصر كان باعتبار أنه يستطيع أن يحتوي وحده على كل شيء ، فالاعتقاد بأن الرياضة يجب أن تحدد تحديداً كاملاً بناء على بعض المبادئ الثابتة ، معناه فيحقيقة الأمر أننا نؤمن بأن مصير العلم قد حدد منذ البدء تحديداً نهائياً لا سبيل إلى تغييره ، وأنه لا يتحمل أي تقدم حقيقي .

الفصل الثاني عشر

المذهب المادي الجدل

سأتحدث في هذا الفصل ، وفي الفصل الذي يليه ، عن حركةتين فكريتين انتشرتا في العالم لا عن طريق المعتدل وهو التدريس الجامعي ؛ بل امتدتا امتداد السبيل العنيف الذي يحرف في سبيله كل شيء : وأربداها المذهب المادي الجدل ، ومذهب الوجودية . وإذا كان قد قدر لها هذا النجاح الكبير فالسبب فيه أن : الحركة الأولى ، وهي مذهب « كارل ماركس » ترتبط بأفكار سياسية شديدة التأثير ، وأن الثانية ترتبط بلون جديد من الأدب . وربما كان من العسير أن ننظر إلى كل حركة منها في ذاتها بصرف النظر عن تلك الصلة ، ومن العدل أن نسلك هذا المسلك ، وان كان لا يسير ، دون ريب ، في الاتجاه الذي ترضيه كل من هاتين الحركتين ، وهذا هو ما سأحاول القيام به .

إن مصطلح « المذهب المادي الجدل » تعبر شديد التناقض ؛ إذ أن الجدل يرتبط بالمذهب المثالي ، أي ربما يخال المذهب المادي . والنحو ذج الكامل للمذهب المادي هو المذهب الفرنسي المادي في

القرن الثامن عشر ، وهو مذهب « هولباخ » Holbach و « لامترى » La Mettrie و « هلفيوس » Helvétius أي النظرية التي ترجع المركب إلى البسيط ، والعقل يأمره إلى الإحساس ، والإحساس إلى نوع من المادة التي تعد جوهرًا لجميع الأشياء . أما صورة الجدل التي يعرضها « هيجل » فإنها تبدأ على عكس ذلك ، من هذه الفكرة : وهي أن البسيط هو المفهـى المجرد ، وأنه لا يمكن تبعـاً لذلك أن يوجد على حدة باعتبار أنه جوهر مستقل . إن كلمة الجدل تدل أولاً على فن المناقشة ؛ وهي تفترض وجود متحاورين يدافعان كل منهما عن رأي مضاد لرأي الآخر ، أي الفكرة وضدها (١) مع محاولة التوفيق بينهما في فكرة مركبة Synthèse . والجدل لدى « هيجل » يشبه أن يكون صورة مثالية لهذه المناقشات : فالعقل يضع فكرة مجردة ، ثم يناقض نفسه بأن يضع فكرة مضادة للأولى ؛ ثم يستعيد وحدته في مرحلة ثالثة يجمع فيها هاتين الفكرتين المتناقضتين في فكرة مركبة اسمـى منها : وهكذا يتقدم العقل من فكرة مركبة إلى أخرى ، ويسير شيئاً شيئاً نحو الحقيقة الواقعية . ويمكن القول بأن الجدل يرى أن الحقيقة الخارجية هي نقطة بدء ونقطة انتهاء في الوقت نفسه ؛ أما في نقطة البدء فهي شيء مضطرب غامض لا يهتدـي العقل فيها إلى معرفة نفسه ، وأما في نقطة الوصول فـإن العقل ينفذـإلى هذه الحقيقة الخارجية من كل نواحيـها لأنـه هو الذي أعاد تركيبـها ، ولأنـه يرى أنها اثرـ من آثارـه .

(١) Thèse et Antithèse.

وإذن فالذهب المادي مذهب تبسيط واستقراء، أما الجدل فهو فكره تطور ومتالية. فكيف جمع بينها «ماركس» وما السبب في هذا الجمع؟ تلك هي المشكلة.

إن هناك وسيطاً بين «هيجل» و«ماركس» يجحب أن نشير إليه باختصار، وهو «فويرباخ» Feuerbach. يتتفق «فويرباخ» مع جميع الفلسفه الماديين في القرن الثامن عشر، في أنه ينكح أن الدين ينبع من مصدر إلهي؛ ولكن لا يعتقد على غرارهم، أن الدين شيء اخترعه رجال الكهنوت وأرادوا به السيطرة على أفرادهم، فان فكرته أكثر تعقيداً من ذلك؛ إذ في رأيه أن الدين يحتوي على نوع من التنازل الذي يفرضه المرء على نفسه، فان ما يقدسه الإنسان باسم الإله إنما هو نفسه، غير انه يجهل ذلك؛ ويجب ان يجهل هذه الحقيقة من اول الامر حتى يستطيع الدين ان ينمي جميع آثاره الخبيثة. لكن متى وصل الإنسان الى مرحلة تضيجه استرد الخير الذي نسأله بسبب تنازله عن شخصيته؛ والفلسفة هي التي ترشده الى ان موضوعية الدين فكره وهمية، وانها ليست إلا فكره انسان يوجهها إلى انسان^(١). وإذن يتشكل الذهب المادي لدى «فويرباخ» بصورة جدلية، لأنه لا ينحصر في الانكار بل في تخطي نوع من التضاد؛ فبعد ان تنازل الإنسان عن شخصيته يجد أنه قد اكتسب ثروة روحية. أما الجدل لدى «ماركس» فهو في نفس الوقت نقد لجدل «هيجل» و«فويرباخ» واستمرار

(١) هذه الفكرة تعد رد فعل طبيعى تجاه الديانات التي تماطل بين العالم الالهى والعالم الانساني. د. المترجم

لها ، فهو يأخذ على الجدل الأول طابعه النظري المض ، لأنه يفترض ان تاريخ الإنسان أوشك ان يصل إلى غايته ، ولذا فإن الفيلسوف لا يملك شيئاً لتعديل مصير الإنسان ، كما يعجز عن دفعه إلى التقدم ، وإذا كان هناك تطور فهو لا يوجد إلا من جهة التفكير الانساني . وفي الجملة ليست فلسفة « هيجل » إلا تصديقاً سليماً بالعالم على النحو الذي يوجد عليه . وإذا كان الأمر كذلك فالسبب فيه ان « هيجل » و « فوينباخ » ايضاً لم يتجاوزاً حدود التفكير النظري المجرد ، فهما يعتقدان ، خطأ ، ان هناك حياة عقلية منفصلة عن التاريخ الواقعي ، وان الفلسفة تستطيع إعادة تركيب هذه الحياة على حدة . ومع هذا فإن « ماركس » لا ينكر وجود أو أهمية الأخلاق والدين والميتافيزيقاً والمبادئ المثالية الأخرى ، ولكنه ينكر ان تكون هذه الأمور مستقلة ، فقد كتب يقول : « ليس لهذه الأمور تاريخ ، وهي لا تتطور » ، ولكن الناس على العكس من ذلك هم الذين ينمون إنتاجهم ، ويزيدون في تبادلهم المادي ، وبذلك يحوارون تفكيرهم وضرورات انتاجه في الوقت نفسه . فليس الشعور هو الذي يحدد الحياة ؟ بل الحياة هي التي تحدد الشعور » فلنفهم حياة الإنسان التي لا تنظر إليها « في هذه الوحيدة الخيالية ، بل في كبد التطور الواقعي الملموس الحقيقي في ظروف محددة » ولما اعتمد « ماركس » على المبدأ القائل بأن الحياة الروحية ليست إجابة على نداء يهبط من السماء وانما تتوقف على الوضع المادي والاجتماعي فإنه يتبع « مونتسكيو » Montesquieu في تحديد وجة نظر ليس من الاطناب أن نظهر اهميتها الكبرى .

وقد لاحظ السيد «لوفغو» بحق (١) انه من الخطأ ان نستنبط من ذلك ان «ماركس» كان لا يعلق اهمية كبيرة على قيمة المذاهب الفكرية فـإن منهجه ينحصر في فحص العلاقات الإنسانية في وجودها الواقعي التام ، لا في ارجاعها إلى علاقات اقتصادية .

فما عسى ان يبقى إذن في الجدل بعد ان حذفت منه الفكرة المثالية؟ إننا نجد ايضاً لدى «ماركس» نوعاً من الصراع ، ولكنه صراع القدرة بين طبقتين من الطبقات الاجتماعية ؟ وهنالك حل لهذا الصراع ولكن هذا الحل ينحصر في ثورة عنفية . أفليس من المجاز تطبيق مصطلح الجدل على مثل هذه الضروب من الصراع التي توجد بالفعل ؟ ومع ذلك فإن هذا الجدل يظل السمة الجوهرية في ذلك الصراع وهو فكرة التنازل عن الشخصية التي تعد في الوقت نفسه فكرة خصبة غنية . والواقع ان نظرية «ماركس» تنحصر في ان الإنسانية لا تستطيع السمو عن مرتبة الحيوانية الا بانقسام المجتمع داخلياً الى طبقتين متضادتين ، وهذا الانقسام نفسه هو مقدمة للوحدة العليا . فمما حل الجدل الثالث وهي الفكرة وضد الفكرة وال فكرة المركبة تتمثل في الوحدة الاولى للمجتمع ثم انقسامه لكي ينتقل الى الوحدة النهائية فيها بعد .

وقد يعجب المرء كيف استطاع «ماركس» ان يدخل نوعاً خفياً من الطابع العقلي في هذا الصراع العنيف . فأساس نظريته ينحصر في تفسير الانقسام الداخلي الذي يحدث في الإنسانية .

وهذا الانقسام يحدث في طريق انتاج الثروات. ففي الاقتصاد البدائي كانت قيمة الاشياء التي ينتجهما الانسان تحصر في استخدامها ، اي في استخدامه المباشر لسد حاجاته الخاصة . وفي ذلك الحين كان المنتجون منفصلين بعضهم عن بعض . ولكن هل وجد الإنسان ان هناك زيادة في انتاجه ونقصاً في انتاج الآخرين ؟ وعندها تنشأ قيمة للتبادل تربط الأفراد فيما بينهم . وبين هاتين الصورتين الذين تتشكل بها القيمة يوجد نوع من التضاد الجديري : فقيمة استخدام الإنتاج تقدر بصفة الأشياء المنتجة ، وهي تلك الصفة التي تطابق حاجات المنتج وحده ؟ وهي قيمة حسية وشخصية تقوم على اساس علاقة مباشرة بين العامل وانتاجه. أما قيمة التبادل فيجب تقديرها ، على عكس ذلك، بكمية معينة تتبع مقارنة المنتجات بعضها البعض ، بصرف النظر عن صفاتها الخاصة ؟ فهي إذن قيمة مجردة وغير شخصية لا تدخل في تقديرها سوى مدة العمل الضرورية لانتاجها . فكيف تؤدي قيمة الاستخدام من تلقاء نفسها الى نتائج تشبه ان تكون ضرورية لها : من تقسيم العميل والمنافسة ورأس المال في صوره الثلاث التي تزداد تعقيداً بالتدريج: اي رأس المال التجاري ، والصناعي ، والاقتصادي ؟ وكيف يحدث الانقسام بهذه الطريقة في الإنسانية بحيث توجد طائفة تمتلك وتسيطر ، وطائفة لا تمتلك وتتخضع لسيطرة غيرها ؟ تلك هي المشاكل التي يعرضها كتاب «رأس المال»، ذلك الكتاب الذي يعد غاية في الاختلاط وكثرة المعلومات . ففي هذه الحال تبدو السلع والنقود بمظهر قوة غريبة موضوعية تسieطر على الفرد وتوجه نشاطه : لكنها موضوعية كاذبة

ووهمة ؛ إذ ان البصائر ليست إلا نتيجة لمجهود العامل الذي اصبح عبده الله . وهذه الموضوعية « ليست إلا تجسيداً للنشاط الاجتماعي ومنتجاته العمل في صورة قوة لا تخضع لرقابتنا ». تلك هي وثنية السلع وتنازل الانسان عن شخصيته . وقد كان هذا التنازل ضرورياً لضروب التقدم المأهولة التي قامت بها الإنسانية ، وذلك بأن ترد الى العمال الملكية الفعلية الجميع منتجات عملهم ، وان تكف عن اتخاذ آلات الصناعة شيئاً يستغل الانسان لكي يصبح وسيلة لإشباع الحاجات الإنسانية .

تلك هي مبادىء المذهب المادي الجدي الذي يعده اتباع « كارل ماركس » كسباً نهائياً . ولنذكر على الأقل ان هذا الجدل الذي ليس قاصراً على مذهب « ماركس » والذي يشغل تفكير كثير من معاصرينا (انظر مثلاً وظيفة الجدل في فلسفة النفي (La Philosophie du non) للسيد « باشلار » Bachelard او بحوث السيد جونست Gonseth) في الفلسفة الرياضية) يعد من اقوى العلامات دلالة على كراهية فلسفتنا للتجريد والتحليل ، تلك الكراهية التي لاحظناها من اراء عديدة .

الفصل الثالث عشر

الوجودية

إن « الوجود والزمان » (Sein und Zeit) الذي ألفه « مارتن هيدنجر » سنة ١٩٢٧ ، و « الوجود والعدم » الذي أخرجه « جان بول سارتر » Jean Paul Sartre في سنة ١٩٤٣ عنوانان لكتابين أساسيين تتجلى فيها بوضوح الفلسفة الوجودية التي طالما اهتز لها العالم. وربما توقع القاريء من وراء هذين العنوانين المستعارين من التقاليد الفكرية في العصور الوسطى ، أن يجد في الكتابين نوعاً من فلسفة الوجود المجردة التي تتبع الطريقة العتيقة ؟ والواقع أن كتاب « هيدنجر » يتحدثا عن مجلد ثان في هذا الموضوع ، لكنه لم يظهر إلى عالم الوجود . أما كتاب « سارتر » فينطوي على عنوان إضافي صغير وهو « محاولة لفلسفة وجودية خاصة بالظواهر ». ومع ذلك فإننا لا نلتفت أن نلاحظ أن الموضوع الحقيقى لهذا الكتابين ليس الوجود المجرد ، وإنما هو الإنسان في وجوده الحسي بمعنى الكلمة ، أي في حياته اليومية وسط العالم وبين الآخرين ، بكل مشروعاته وهموم المشروعات ، وفي حياته الفكرية أيضاً ، تلك الحياة التي إذا ما انتهى من تلهيه بشاغلها اليومية ، أحس بالقلق

الشديد حيال هذا العدم الذي يساوره من كل جانب ، فلا يدرى لماذا وكيف خرج من العدم ، كما يرى ان وجوده انا صنع من أجل الموت الذي سيقذف به الى العدم مرة اخرى .

ان الكتب التي تعالج مثل هذه الموضوعات (وهنالك عدد كبير منها ولا سيما في كتابات الوعاظ) كانت تحمل فيها مضى مثل هذا العنوان « معنى الحياة (او عدم معناها) » وهي أولى بأن تنسب الى دراسة الأخلاق منها الى فلسفة الوجود المطلق . هذا إلى ان « سارتر » قد اشار في احد كتبه الى أن « الوجودية مذهب انساني » وهذا هو عنوان الكتاب نفسه . واعتقد أننا اذا أردنا ان نفهم الوجودية فلا بد من البحث عن الدواعي التي جعلتها تعتبر هذه الدراسة للإنسان وفلسفة الوجود الميتافيزيقية شيئاً واحداً .

ويبدو لي ان الوجودية اوضحت الأعراض التي تنبئ عن انهيار المذاهب الفلسفية التي يتميز بها عصرنا . فتحديدنا لمعنى الحياة هو ان ننظر الى حياتنا الخاصة في السلوك والاتجاه ، على انها لحظة في محيط كلي فسيح يحدد لها رسالتها وما يشبه ان يكون نصيتها في المساعدة في العمل . ومن ثم يجب ان يخرج المرء على نحو ما من وجوده الخاص ليروى انه مغمور في حقيقة خارجية اكثر اتساعاً ، وهذه الحقيقة الخارجية هي الإنسانية أو الأسرة او الوطن او العلم او اي غاية اخرى . واذن يجب علينا الشعور بأننا منغمسين في الحقيقة الخارجية لا في العدم ؟ وعلى هذا النحو فقط يتحدد للإنسان مصيره . لكننا نرى في هذه الحال ان فلسفة الوجود تتبعها

نطاق دراسة الوجود الإنساني، وإذا فرضنا على العكس من ذلك أن هذا الخروج من الوجود الذاتي، وهذا التحليق فوق وجودي الخاص، ليس إلا نوعاً من الأحلام، فإن ما كتب أطلق عليه اسم مصيري والذى كان يسمونى إلى مستوى أعلى من حياتي الخاصة يصبح من أمور الحياة اليومية ويلتصق بوجودي الخاص؟ فليس هناك أي مصير يفرض على "أو يقترح على" مجرد اقتراح؟ فلي الحرية في أن أكون ما أشاء. وعندئذ تقتصر فلسفة الوجود على الوجود الإنساني، أي على وجودي الشخصي، أو هذا هو على الأقل شأن فلسفة الوجود القائمة على دراسة الظواهر، أي التي تقتصر على وصف الأشياء الموجودة بالفعل. والثورة والغيتان هما الإحساس الذي تبعه فيما المثالية الزائفة التي تحجب الواقع عن أنفسنا وعن الآخرين. إن كتاب «الوجود والعدم» لساوتر الذي يحتوي على ضروب من التحليل دقيقة وبعيدة المدى، لكتاب يمكن قراءته على أنه تاريخ لألوان خيبة الرجاء المتتابعة التي يلقاها الفيلسوف في بحثه في الوجود.

خيبة الرجاء الأولى: لقد كانت الفلسفة الفرنسية على وجه الخصوص تعتقد أن معرفة الإنسان لنفسه عن طريق التفكير هي المنبع الرئيسي للميتافيزيقا [ما وراء الطبيعة]. ولكن ماذا تقدم لنا هذه المعرفة في الحقيقة؟ الحق أننا لا نجد سوى العدم والفراغ. إنهم يقولون لنا إن التفكير تلقائي ولكن هذه التلقائية لا تكاد تتوجه إلى تحديد نفسها على هذا النحو حتى تصبح وجوداً «في حد ذاته»، وتكتف عن أن تكون «وجوداً لذاته». فالشعور هو وجود

« من أجل ذاته » اي تفكير لا يقطع عن الرجوع الى نفسه . وإذا اعتقد انه شيء في ذاته ، سواء أكان هذا الشيء ام ذلك ، كان هذا دليلاً على سوء القصد ، فكل امرئ منا يقوم بدور مخالف لحقيقة ، لأنه لو كان هو نفسه حقيقة لما كان وجوداً « من أجل ذاته » : ولذا كان التحليل يلقي بنا الى الفراغ .

خيبة الرجاء الثانية : الصلة بين الشعور والعالم ؟ لم يكن شعورنا شعوراً بشيء ما لظل غير محدد على الإطلاق ، فمن الضروري بالنسبة له ، كما يقول « سارتر » بعد « هيدجر » ان يكون الشعور وجوداً في العالم ؟ فلا يمكن الفصل بحال ما بين « ما هو ذاته » و « ما هو في ذاته » ، اي بين الشعور والعالم . ولما لم يكن هناك شعور إلا إذا كان خاصاً بهذا العالم فليس هناك وجود للعالم الا باعتبار هذا الشعور . ولكن تقرير هذه العلاقة ليس معناه التسليم بالفكرة المثالية للوجود الذاتي التي ترجع اشياء هذا العالم الى الوان من شعورنا . فالمعرفة علاقة بين « ما هو ذاته » وبين « ما هو في ذاته » الذي مختلف في طبيعته عما هو ذاته اختلافاً تاماً : فهل سيجد « ما هو ذاته » في هذه العلاقة سندأً لوجوده ؟ ليس الأمر كذلك بالمرة : لأن المعرفة مجرد وجود الشعور الذاتي في العالم ، ولكن الوجود الذاتي للعالم يشبه بأن يكون وجوداً بالجملة بحيث يمكن القول بأنه لا داخل له ولا يمكن النفاذ اليه . وانا لنرى في احدى قصص « سارتر » بطلاً من ابطاله ينظر الى صخور جسر من جسور السين نظرة كلها حسد ويتنبئ غبياً ان يشاطرها وجودها . ويرى السيد « سارتر » ان مثل هذا التمني يوجد كامناً في اعمق المذهب

الدينى : لأن إله الکہنوت يجمع بين هذين الشرطين : فهو موجود « لذاته » و « في ذاته ». ومعنى ذلك ان شعوره هو الذي يخلق وجوده . وهذا هو السبب في ان المؤمن يبذل جهده في ان يتشبه بالإله . ولكن التحاد ما يوجد لذاته [الشعور] بما يوجد في ذاته [العالم] امر لا يقبله العقل ، وليس من الممكن ارجاع احد هذين الطرفين الى الآخر في ذلك الاتحاد ، فنحن نستطيع استخدام الأشياء كأدوات ، تبعاً للخواص التي نراها فيها : لكن هذا الاستخدام لا يفعل سوى ان يؤكّد الطابع الخارجي لهذه الأشياء ، كما يؤكّد عجزنا عن معرفة حقيقتها .

خيالية الرجاء الثالثة : صلاتنا بالآخرين .

لسنا على صلة ضرورية بالعالم فحسب ؟ بل بالآخرين ايضاً . إلا يتوجه الشعور الذاتي الى العثور على صفة التسلك التي يبتغيها لنفسه عندما يكون على صلة بالآخرين ، سواء عن طريق الحب او الكراهة ، او عن طريق التعاون ؟ ولكن ما ابعد الأمر عن ان يكون كذلك . فإن هذه الصلات ، مهما كانت واهية تجبرنا على فقدان حرمتنا ، ونجد لسارت ملاحظة غريبة جداً عن تبادل الأفكار مع الآخرين بوساطة اللغة ، فقد كتب يقول « إن ظاهرة التعبير نفسها سرقة التفكير ؟ ما دام التفكير في حاجة الى الاستعانت بحرية التنازل عن شخصيته لكي يصبح موضوعاً [يمكن التعبير عنه] ». وعلى هذا النحو يتحقق لي ان اقول إن المستمعين الى يسرقون تفكيري ، ويرجع ذلك في اغلب الظن الى الضغط الذي يباشرونه عليّ لكي يلزموني بالتعبير عنه بلغة يستطيعون فهمها .

ويزعم « سارتر » في الصفحات التي تعتبر جوهرية في هذا الكتاب انه يبرهن لنا على ان الثقة التي يوجي بها الحب المتبادل فكورة وهمية الى ابعد حد ، فهو يعتمد على مبدأ يمكن لأنصار الحب المحس إنكاره عليه وهو : ان الحب ينحصر في إرادة كل من العاشقين ان يكون محبوباً من الآخر ؛ ولكن كلا منها لا يتطلب من صاحبه فقط ان يكون موضع حبه ، بل يتطلب منه ان يحبه أيضاً . وإذا فهو يتطلب شيئاً لا يعطيه هو نفسه ، ولا يستطيع ان يعطيه لأنه يبحث لدى الآخر عن سند يعجز هذا الأخير ان يزوده به . وإذا اردنا ان نعبر عن هذا المعنى بعبارة عادية غير وجودية قلنا إن الحب ليس إلا نتاج طرفين من حب الذات يتطلب كل منها إخلاص الآخر . ولست في حاجة الى ان أطيل أكثر من ذلك في عرض تاريخ خيبة آمالنا : فإن معرفة الانسان لنفسه ، ومعرفته للأشياء ، ومعرفته للأشخاص الآخرين كل ذلك لا يستطيع ان يملأ الفراغ الشامل للشعور (لما هو موجود من أجل ذاته) . وهذه الفلسفة بأمسها تشبه احدى تلك القصص المريعة التي كانت محلو لأنصار الأدب الساخر في او اخر القرن التاسع عشر ان يتخيلوها ؛ ولكنها ت يريد ان تجده أساساً لنظر ياتها في طبيعة التركيب الإنساني نفسه ، بما يخلع على ت Shaw منها تلك المراجحة الزرية الامرة التي يتميز بها هذا المذهب ، ولكن هذا ايضاً هو الذي يؤكّد تمثيلها مع اتجاهات الوقت الحاضر ، ذلك لأنها تتفق مع الفلسفة المعاصرة في أنها لا تعرف سوى الإنسان المحسوس الذي يجمع بين عناصر لا يمكن فصم بعضها عن بعض ، من جسد وروح وشuron وعالم

خارجي وجود ذاتي ووجود الآخرين . ولم يكن لي أن أضيف شيئاً إلى ما تقدم لو لا أن الجزء الرابع والأخير من كتاب « الوجود والعدم » يشير إلى ما يشبه أن يكون نوعاً من الانقلاب في فكريه « سارتر »، إذ نجد فيه انتقالاً من التشاوُم إلى نوع غير متوقع من البطولة الأخلاقية الروائية . ففي الواقع توجد بالنسبة للإنسان بعض القيم كفكرة الحب التي ليست شيئاً سوى الشعور بحاجة تنقصه . وأذن فالإنسان حين يبحث عن القيم إنما يتوقف إلى أن يكون ما لم يستطع أن يكون ، والا يكون ما هو كائن بالفعل (١) . وهذا التناقض الذي يمكن أن نسميه بعدم التحديد ، هو الذي يريد « سارتر » أن نطلق عليه اسم الحرية ، فنحن دائماً احرار في أن نخطئ بال موقف الذي نوجد فيه ، وإن نأخذ على عاتقنا مسؤولية الالتزام بأمر ما . ومع ذلك فإنه يجدر بنا أن نلاحظ طابع الإبهام الذي تتسم به هذه الأخلاق ، على حد تعبير السيدة « دي بوفوار » Mme de Beauvoir التي عرضت فكره « سارتر » عن الأخلاق : لأن الشعور الذاتي لا يمكن أن يكون مساوياً لنفسه إلا بشرط فراره منها ، وبقاءه دائماً على بعد ما من نفسه ، كما أنه لو حاول أن يحدد نفسه بصير من المصائر أيّاً كان لقضي على نفسه قضاء مبرراً .

(١) معناها: أن يتحقق لنفسه ما هو عاجز عنه وألا يقنع بحالته الراهنة . « المترجم »

الفصل الرابع عشر

خاتمة

اتجاه الفلسفة المعاصرة

لاريب في ان تفتت هذا العرض الذي خصصته للفلسفة المعاصرة الى موضوعات مختلفة جداً ، يعد نقصاً فيه ، وربما فضل بعض الناس ان نقدّم هنا عرضاً مستفيضاً منسقاً لأحد المذاهب المحددة. ومع ذلك فإن هذا العرض في تفتيه متفرق واتجاه العصر الذي نعيش فيه حيث لم يعد احد يطمح الى إنشاء مذاهب فلسفية عامة بقدر ما يرمي الى اتباع طرق منهجية في معالجة موضوعات محددة ومحدودة. فجميع هذه المناهج التي تتبع في علم دراسة الظواهر النفسية وفي علم نفس الصورة ، وفي التحليل النفسي تتحقق وحدتها في دراسة الإنسان الذي لا ينظر اليه من جهة التطور العام للطبيعة او التاريخ، بل من جهة علاقاته الواقعية الحاضرة، اي باعتباره جسداً او روحأ على صلة بالعالم الذي يحيط به ، وبالآخرين ، وبالحقيقة العليا ، اي انها تدرس الإنسان الذي لا يكشف عن المبادئ والقيم الا في التحقيق الفعلي للعلم ، وفي تجارب الحياة نفسها .

وهل من المستطاع ان نهدي خلال هذه التيارات شديدة الاختلاف الى مسحة أساسية لهذه النظرية التي تحدد طبيعة الانسان ؟

يبدو لنا ان ذلك لا يمكن تحقيقه الا اذا عدنا قليلاً الى الوراء .

ففي القرن الثامن عشر ، كان الإنسان يبدو في نظر الفلاسفة ، على انه طبيعة يمكن تشكيلها حسب الإرادة ، دون ان يكون له تركيب خاص به ، وكانوا يعتقدون ان العقل الإنساني يشبه ان يكون نتيجة ومستودعاً من المؤاطر الخارجية التي يتكدس بعضها فوق بعض ، وكان من الممكن ان يعتقد هؤلاء الفلاسفة ، وبخاصة « هلفسيوس » اننا نستطيع تغيير الإنسان تبعاً لإرادتنا بأن نفرض توجيهًا معيناً على ضروب التأثير التي تأتيه من الخارج . ومع ذلك فانهم كانوا يقاولون بين هذا الإنسان الذي ألقى به في غمرات الطبيعة ، وبين إنسان عام ، هو إنسان الثورة الفرنسية الذي لا تقف حقوقه عند حد ، او ذلك الإنسان الذي يصفه لنا مذهب النقد لدى « كانت » بأن ضميره ملي قوانينه على الطبيعة ، ويتلقي بدوره قوانين العقل العملي . لكن فيما بين الإنسان الذي يحدد المذهب المادي وبين الإنسان العام المجرد الذي كان يتصوره القائمون بالثورة تختفي سمات الإنسان الواقعي ، اي ذلك الإنسان الذي يشقى في الحياة ، والذي يلقى انواع الصعاب او العون في بيئته الطبيعية او الاجتماعية .

اما القرن التاسع عشر فهو الذي خرج علينا بفكرة التطور وفكرة البيئة . فقد حاولت الفلسفة في ذلك العصر ان تفهم حقيقة الإنسان ، وذلك بتحديد موضعه بين الماضي والمستقبل في سلسلة من التطور العام الذي يعد لحظة حاضرة فيها ، كما حاولت ان تد مجده بكل

مواهبه المادية والمعنوية في النطاق العام للوجود . وقد تشكلت هذه الفلسفة بصورة مختلفة جداً: فعند «أوجست كونت» نرى أنها تبدو في صورة فلسفة التاريخ والتكنولوجيا المستقبل ، وعند «هيجل» تتشكل بصورة الجدل التي نرى فيها كيف تنشأ حقيقة الإنسان شيئاً فشيئاً بكل تفاصيلها المعقّدة ، طبقاً للضرورات العقلية ، بالانتقال من الجرد إلى المحدد بالذات . وفي حين أن المذهب المادي كان يترك الإنسان ليكتوي بخصائصه في الأشياء الخارجبة بحسبان أن هذه الفلسفة تجعله عبداً للتطور ليس له عليه أي سلطان ؛ أما فلسفة التطور ، في اشد صورها ذيوعاً لدى العامة ، وتعنى بها فلسفة التطور عند «سبنسر» فإنها أدت إلى نشأة تلك الفكرة الوهمية الخطيرة القائلة بوجود تقدم مطرد في الزيادة ، وبأن الحاضر خير من الماضي بالضرورة .

وأياً كان الأمر فإننا نجد خلال القرنين التاسع عشر والثامن عشر ، نوعاً من التضاد الواضح بين هذه النظريات الفلسفية وبين الحقيقة البديهية الحية للإنسان . وهذا هو السبب الذي أدى في نهاية القرن التاسع عشر إلى نشأة رد الفعل العنفي الذي يتجلّى في مذهب الذرائع [البرجامية] (١) عند «جيمس» James والمذهب الإنساني عند «شيلر» Schiller الانجليزي . فكلاهما يعتقد أن هناك نوعاً من الكثافة للحظات الحاضرة في حياة الإنسان . ومهما لا يدخلان تذكر المرء للماضي أو تكتئنه بالمستقبل في حسابها إلا

لسبب وجود نشاط عقلي حالي ، وبسبب ارتباط كل من التذكرة والتكلمن بالحالات النفسية الراهنة . فهـا لا يستنبطـان حقيقة الإنسان كالـو كانت موضوعـاً لـمـبحث النـظـري المـجـرد ؟ وـاـنـما يـجـربـان تـجـارـبـها عـلـى الإـنـسـان وـيـجـعـلـانـه مـوـضـعـاً لـلـامـتـحـان . وـفـي حـوـالـي هـذـا العـصـر نفسه أـخـذـ المـذـهـبـ الروـحـيـ لـدـيـ «ـبـرـجـسـونـ»ـ يـتـجـهـ اـيـضاًـ نـحـوـ النـظـرةـ المـوـضـوعـيـةـ ؟ـ فـهـوـ لـاـ يـزـعـمـ إـنـشـاءـ مـذـهـبـ نـظـريـ بـجـردـ ،ـ بـلـ يـحـاـولـ فـقـطـ اـنـ يـتوـسـعـ فـيـ التـجـارـبـ ،ـ وـهـوـ يـرـىـ اـنـ الـحـدـسـ (Intuition)ـ نـوـعـ مـنـ التـجـرـبةـ ،ـ وـإـنـ كـانـتـ هـذـهـ التـجـرـبةـ مـوـجـهـةـ مـنـ غـيرـ شـكـ تـوـجـيـهـاـ مـخـالـفـاـ لـتـوـجـيـهـ الـمـأـلـوـفـ ،ـ لـكـنـهاـ لـيـسـتـ اـقـلـ مـنـ هـنـهـ قـيـمةـ اوـ يـقـيـناًـ .ـ وـعـنـدـمـاـ يـتـكـلـمـ «ـبـرـجـسـونـ»ـ عـنـ التـطـوـرـ بـنـجـدـ اـنـ فـكـرـتـهـ مـخـتـلـفـةـ عـنـ فـكـرـةـ «ـسـبـنـسـرـ»ـ ،ـ لـأـنـ اـلـأـمـرـ هـنـاـ لـيـسـ بـصـدـدـ قـانـونـ عـامـ اـهـتـدـىـ إـلـيـهـ عـلـمـاءـ الطـبـيـعـةـ ،ـ وـاـنـماـ بـصـدـدـ صـيـرـورـةـ يـهـتـدـيـ إـلـيـهـ الـمـرـءـ بـالـتـعـمـقـ فـيـ تـأـمـلـ الشـعـورـ نـفـسـهـ .ـ

فـمـنـ الـواـجـبـ اـنـ بـحـثـ عـنـ مـنـبـعـ الـفـلـسـفـةـ الـمـعاـصـرـةـ فـيـ هـذـهـ الـحـرـكـةـ الـقـوـيـةـ نـحـوـ الـأـمـوـرـ الـوـاقـعـيـةـ (ـ وـهـذـاـ هـوـ عـنـوانـ كـتـابـ قـيمـ لـلـسـيدـ جـانـ فـالـ (١)ـ وـلـيـسـ مـعـنـىـ ذـلـكـ اـنـ هـذـهـ الـفـلـسـفـةـ لـمـ تـسـرـ فـيـ اـيـ اـتـجـاهـ آـخـرـ مـنـ ذـلـكـ الـاـتـجـاهـاتـ الـتـيـ اـشـرـتـ إـلـيـهـاـ مـنـ قـبـلـ ؟ـ وـمـهـاـ كـانـ مـقـدارـ ماـ نـدـينـ بـهـ هـذـهـ الـاـتـجـاهـاتـ فـهـاـ لـاـ شـكـ فـيـهـ اـنـ هـذـهـ الـاـتـجـاهـاتـ الـاـخـيـرـةـ قـدـ اـسـدـلـ عـلـيـهـاـ سـتـارـ النـسـيـانـ فـيـ الـوقـتـ

Mouvement énergique vers le concret (١)

الحاضر او اصبحت موضعًا للنقد، وذلك على الرغم من بعث فلسفة «هيجل» التي كانت العدو الأكبر لها . والواقع اننا نجد في هذه الاتجاهات التي صحبت مطلع القرن العشرين شعوراً بالانتصار ، وهو شعور يعد غريباً جداً في عصرنا الراهن ، كما نجد فيها في الوقت نفسه تبسيطاً للأسلوب الفلسفى الذى كان يصل الى مرحلة يترك فيها كل المصطلحات الملغوية التي ابتدعتها الفلسفات السابقة على اعتبار انها مصطلحات غير مجده بل ضارة . وفي هذه الناحية ايضاً نجد ان عصرنا لم يعد يميل الى هذه المصطلحات على الرغم من ظهور مؤلفات عديدة غامضة تقىض بالصطلاحات الفنية . ومع ذلك نرى ان عصرنا قد احتفظ بالمشكلة الواقعية للإنسان ، واتخذها محوراً للتفكير الفلسفى مع رفضه للتحليل الذى يبحث عن العناصر الأولية ، ويغفل عن الحقيقة المركبة للطبيعة الإنسانية ، وهو التحليل الذى يقوم به «تين» مثلاً ؟ كذلك نجد ان عصرنا يرفض النظريات التركيبة الكبيرة ، كنظرية «كونت» أو «هيجل» . فنحن نرى الآن ان التحليل يصطدم بالحقائق الواقعية التي لا يمكن فصل عناصرها الأولية بعضها عن بعض دون القضاء عليها ، وبذلك يحتفظ عصرنا بكثير من الشعور بأصالة الكائنات ، وهو هذا الشعور الذى لا يمكن فصله عن فلسفة «برجسون» .

إذن فما السبب في اختلاف تقدير عصرنا للبحوث التي ثمت في أوائل القرن الحالي ؟ مستتضمن إجابتى على هذا السؤال تحديد خصائص هذا العصر ، ويجدر بنا الالتفات إلى هذا التضاد : ففي المواطن التي لا يرى فيها «برجسون» إلا اتصالاً فقط كان

المفكرون في بدء القرن العشرين يرون أنها نقط انفصال ، وفي الوقت الذي كان يعتقد فيه « برجسون » أن عدم الاتصال بين صور الموجودات نتيجة لوجهة نظر تبني على أساليبنا العملية للتأثير في الأشياء ، وان مهمة الفلسفة تنحصر في إعادة هذا الاتصال الحقيقي بين الأشياء ، نقول في هذا الوقت نفسه كانت الفلسفة في بدء القرن العشرين تصطدم دائماً بضروب من الانفصال تحكم بأنه لا يمكن اجتيازها . وفي حين ان الدافع الرئيسي لفلسفة « برجسون » ينحصر في الوثبة [الحيوية] وفي الطابع الديناميكي [التطورى] نجد ان الفكر الموجه لفلسفتنا هي فكرة التركيب والاستقرار . ويشهد بذلك جميع المشاكل التي تكلمت عنها .

وإذا نحن اقتبسنا استعارة من علم الطبيعة – بشرط ان نفهم جيداً أنها ليست سوى استعارة – قلنا إن جميع هذه النظريات تتبعه بصفة عامة الى نقطة واحدة : فنحن لا نعتقد ان الشعور وعاء مغلق توجد فيه الظواهر الشعورية كما لو كانت سحيقة ؟ بل يشبه الشعور ان يكون قطباً له قطب يقابلها ، وهو اما العالم الخارجي واما شعور الآخرين واما الحقيقة العليا ، وذلك تبعاً لاختلاف التركيب المشار إليها . وفي استطاعتي ان اضيف الى تلك الأمثلة التي خربتها أمثلة عديدة اخرى . وليسمح لي القارئ ان انوء ايضاً بالبحوث القيمة التي قام بها السيد « باليارد » Paliard في دراسته للتفكير الضمني في الإدراك الحسي البصري (١) فبناء على الآراء

التقليدية في علم النفس كان يُظن ان الإنسان يكتسب هذا الإدراك بفضل الترابط بين عدة صور حسية . لكن السيد «باليار» يبين لنا بتجاربه البارعة ، كيف يتم هذا الإدراك بنوع من التفكير الضمني الذي يعد فيه كل من الإحساس والشيء الخارجي شرطاً في الآخر كما لو كانوا قطبيين يتوقف أحدهما على الآخر .

وإذا أردت الاستطراد في بيان هذه الاستعارة فلي اذكر هنا كلمة عميقة الدلالة لأحد كبار المفكرين في عصرنا وهو «بول فاليري» عندما يتحدث في كتابه «بعض تأملات لسيو تست» (Teste) عن «هذا النوع من الجمال الذي يسيطر على هذه الظواهر الشعورية من صور ومعان ، والذي لو لاه لما كانت هذه الظواهر سوى مركبات اي تكويناً مماثلاً لكل انواع المركبات». وكما اتنا نرى - في المجال الكهربائي الذي ينشأ في حامض بسبب التيار الذي يمر من القطب السالب الى القطب الموجب - ان الكهرباء توزع حسب الصدفة في السائل ، وان بعضها يتجه نحو القطب السالب وبعضها نحو القطب الموجب ، وذلك تبعاً لمجموع التركيبات الممكنة ، كذلك الأمر فيما يتصل بتركيبات الكائن الإنساني ، فانها تشبه ان تكون بحالات القوى التي تنظم العناصر التي تقع في منطقة تأثيرها فتوجهها نحو غایات محددة .

وفي وراء هذه الحالات لا يحتوي الشعور الا على «هذه الفضلات الانتاجية» كما يسميتها «الدوس هكسلي» Aldous Huxley في كتاب حديث له ، وتلك هي احلام اليقظة العابرة التي يصفها

بأنها « تغيرات ومركبات عقلية تنشأ عندما يؤودي الشعور وظيفته حسبياً تقضي به الصدفة (١) »

والفلسفة الحديثة تعزل مجالات القوى هذه وتدرسها ، وهذا هو منبع سمة أخيرة لفلسفتنا المعاصرة ، تلك السمة التي اشير لها في نهاية هذا البحث ، وأعني بها طابع التعدد ، ولا أريد به التعدد كما كان يذهب إليه أصحاب فكرة الذرة فيها مضى ، بل التعدد الذي يذهب إليه مثلاً مفكر مثل السيد « باشلارد » ، والذي يدفعنا بالأحرى إلى التفكير في تفرقة ارسطو بين الصور .

وأستنبط من ذلك أن التفكير الفلسفـي اذا كان عميقـاً (ومن الأكيد ان ذلك درس يجب ان يعيه الجميع) فإنه يتوجه اتجاهـاً مـضادـاً لـفـكرـةـ السـطـحـيـةـ التيـ تـحاـولـ اـرجـاعـ المـركـباتـ اـلـىـ عـنـاصـرـهاـ الـأـوـلـيـةـ ، وـهـوـ يـرـشـدـنـاـ إـلـىـ انـ الفـيلـسـوفـ لاـ يـخـلـقـ شـيـئـاًـ اـبـتـاءـ مـنـ بـعـضـ الـمـبـادـيـءـ الـمـجـرـدةـ .ـ فـالـفـضـلـ الـذـيـ يـنـسـبـ إـلـىـ تـفـكـيرـنـاـ الـمـعاـصـرـ وـغـمـ مـاـ يـكـتـفـهـ مـنـ كـثـيرـ مـنـ أـلـوـانـ الصـعـابـ وـالـغـمـوضـ ،ـ هـوـ اـنـهـ أـخـذـ يـشـعـرـ شـعـورـاًـ وـاضـحـاًـ بـوـجـودـ ذـلـكـ الشـرـطـ الـجـوـهـريـ لـلـفـلـسـفـةـ

— ملاحظة أخيرة :

كنت قد انتهيت من هذا الكتاب منذ زمن عندما اطلعـتـ عـلـىـ كتاب « ألبرت بـيرـلوـ » Albert Burloud « من علم النفس إلى الفلسفـةـ (٢)ـ وـقـدـ جـاءـ هـذـاـ الـكـتـابـ يـؤـكـدـ وـجـهـةـ نـظـرـيـ فيـ الـاتـجـاهـ الـعـامـ لـلـفـلـسـفـةـ ،ـ ذـلـكـ

(١) L'éminence grise, P. 87.

(٢) Hachette 1950, De la psychologie à la philosophie.

لأنه يرى استحالة دراسة ظواهر الشعور مستقلة عن العالم الخارجي، وليس هذا هو كل شيء، فان تطبيقه العام لفكرة المجال على كل من العالم الروحي والعالم المادي يتفق تماماً وبصفة خاصة، مع احدى النتائج التي اوحى اليه نص قرأته لفاليري . فانه كتب بمناسبة المجال الطبيعي: «ان المجال لم يعد شيئاً في ذاته ، لكنه مجموعة من العلاقات التي توجد بين بعضقوى المضبوطة ، وسيحل المجال شيئاً شيئاً مكان الجوهر» (ص ١٥٤) ، وهذا هو السبب في أننا نستطيع الكلام ايضاً عن مجال نفسي ، ونزيد به سلوكاً منظماً يتألف من تيار من الحركات والصور التي يوجهها أحد الميول . ومثل هذه المجالات هي الظواهر الأولية التي لا يمكن التفرقة بين عناصرها الأولية الا من الوجهة النظرية المجردة . واذن فلربما كان المجال هو الحقيقة الكونية التي تسمو على التفرقة بين المادة والعقل .

الفهرس

صفحة

التعريف بالمؤلف ٥

تصدير الترجمة ٨

الفصل الأول

ملاحظات عامة ١٧

الفصل الثاني

الفلسفة في مطلع القرن العشرين ٢٥

الفصل الثالث

منهج جديد : علم الظواهر [الفينومنولوجيا] ٣٠

الفصل الرابع

علم نفس جديد ، علم نفس الصورة [الجشتالت] ٣٧

الفصل الخامس

نظرية جديدة في علم النفس : التحليل النفسي ٤٥

الفصل السادس

الإنسان (١) : الإنسان من الوجهة التاريخية ٥٣

| | |
|---|-----|
| الفصل السابع | |
| الانسان (٢) : الانسان في المجتمع | ٦١ |
| الفصل الثامن | |
| الانسان (٣) : الانسان والحقيقة العليا | ٦٨ |
| الفصل التاسع | |
| الفلسفة والأخلاق : الأخلاق الواقعية | ٧٥ |
| الفصل العاشر | |
| القيم | ٨٢ |
| الفصل الحادي عشر | |
| نقد المبادئ | ٨٩ |
| الفصل الثاني عشر | |
| المذهب المادي الجدلية | ٩٦ |
| الفصل الثالث عشر | |
| الوجودية | ١٠٣ |
| الفصل الرابع عشر | |
| خاتمة : اتجاه الفلسفة المعاصرة | ١١٠ |

صدر من كتب العلوم الإنسانية في مجموعة الألف كتاب
(اجتماع ، اقتصاد ، تربية ، علم نفس ، تاريخ وتراث ، جغرافية ،
وحلات ، دين ، سياسة ، فلسفة ، قانون ، معارف عامة ،



- ١ - تفسير القرآن
- ٢ - حضارة الإسلام : تأليف جوستاف جروبنهايم
- ٣ - الفكر الخوالد : تأليف مولاي محمد علي
- ٤ - اتجاهات الفلسفة المعاصرة : تأليف أميل بوريه
- ٥ - البوليس والكشف عن الجريمة اليوم : تأليف ريجنالد موريس
- ٦ - سكتلنديارد : تأليف سير هارولد سكوت
- ٧ - الحياة العامة اليونانية : تأليف أ.أ. زمون
- ٨ - فلسفة الحيوان : تأليف لويس وكنسن
- ٩ - رجال ذللوا الصحراء : تأليف رتشي كولدر
- ١٠ - حركات الشباب : للصاغ الدكتور محمد فتحي
- ١١ - بلاد ما بين النهرين : تأليف . ل . فيلابورت
- ١٢ - بسمارك : تأليف أميل لدفيج
- ١٣ - آثار حضارة الفراعنة : تأليف سحرم كال
- ١٤ - الحياة الناجحة : تأليف ارنسناس تشمس

- ١٥ - كيف تقرأ الجريدة : تأليف ادجار ديل
- ١٦ - الحياة اليومية في مصر القديمة : تأليف الن شورتر
- ١٧ - الديانات في افريقيا السوداء : تأليف ه . ديشان
- ١٨ - الطفل من الخامسة الى العاشرة : تأليف انولد جزل
- ١٩ - علم نفسك الاقتصاد : تأليف س . ايفلين توماس
- ٢٠ - تاريخ الملاحة : تأليف ا . تومازي
- ٢١ - تاريخ العالم من ١٩١٤ - ١٩٥٠ : تأليف دافيد تومسون
- ٢٢ - التاريخ الجغرافي للقرآن : تأليف السيد مظفر الدين
- ٢٣ - نحو مجتمع افضل : تأليف بورتراند رسل
- ٢٤ - الاحلام والجنس : تأليف فرويد
- ٢٥ - تاريخ طابع البريد : يوجان فابيه
- ٢٦ - تاريخ الجيوش : تأليف جورج كاستلان

الوان وارقام مجموعة الألف كتاب

لكل كتاب رقمان . الاول : الرقم العام ويدل على رقم الكتاب في السلسلة وهو مكتوب على الصحائف الأولى وعلى كعب الكتاب ، بين اسم الكتاب واسم المؤلف .
والثاني . الرقم الخاص ويدل على رقم الكتاب من حيث الموضوع وهو مكتوب على الغلاف عند اسفل الكعب .
والمجموعة كلها مقسمة الى اربعة موضوعات رئيسية لكل منها لون خاص

- ١ - الأدب (اخضر) ويشمل : الأدب العام ، تاريخ الأدب ، النقد ، الشعر ، القصص
- ٢ - العلوم (أزرق) وتشمل : الزراعة ، الصناعة ، الطب الكيمياء ، الفلك ، الحيوان ، الرياضيات
- ٣ - العلوم الإنسانية (أحمر) وتشمل : الاجتماع ، الاقتصاد ، التربية ، علم النفس ، التاريخ والتراث ، الجغرافيا ، الرحلات ، الدين ، السياسة ، الفلسفة ، القانون ، المعرف العامة .
- ٤ - الفنون (بني) وتشمل : الإذاعة ، التصوير ، الرسم ، المسرح ، الموسيقى ، الرياضة البدنية .

دار الشفاف

لنشر وطبع كتب
للنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

٤٦٣٠١ شارع عبد العزيز - القاهرة - تلفون ٣٧

اشتركت مع ادارة الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم بصر
في نشر الكتب الآتية من مشروع الالف كتاب

١ - اتجاهات الفلسفة المعاصرة تأليف اميل بوريه
نقله الى العربية : دكتور محمود قاسم
راجعه دكتور محمد القصاص

٢ - منزل الاموات تأليف فيودور دستويفسكي
نقله الى العربية : عباس حافظ - راجعه : محمود محمود

٣ - كفاح مسرحية تأليف جون جولزوورثي
نقلها الى العربية : داود حلمي احمد السيد
راجعها : عبد العظيم درويش

انتهى طبع هذا الكتاب على
مطابع دار الكشاف للنشر والطباعة
والتوزيع في الثالث من ذي القعدة
١٣٧٥ الموافق في ١٢ حزيران ١٩٥٦

اهداف هذه المجموعة

* تكوين مكتبة عربية متكاملة ، يجد القارئ العربي فيها كل ما هو بحاجة اليه من المعلومات في شتى الموضوعات ، معروضة عرضا سهلا ، يتقبله القارئ العادي ، ويجد فيه المتخصص الحقائق والنظريات والأراء مبسطة بغاية الدقة ، متمشية مع آخر ما وصل اليه العلم في تلك الموضوعات .

* نشر هذه المكتبة في اوسع نطاق ممكن ، وذلك بتخفيض السعر قدر الامكان ، واسراك اكبر عدد من الناشرين في نشرها .

* النهوض بالكتاب العربي من حيث الشكل والموضوع .

* تشجيع عادة اقتناء الكتب وقراءتها .

* الافادة بصورة عملية من جهود العلماء والادباء في شتى الامم ، باتاحة الفرصة امام القارئ العربي للاطلاع الواسع على ما عندهم .

* افساح المجال امام الشباب الطامح الى الاستفادة بالعلم والادب للمساهمة بصورة ايجابية في النهضة العلمية والادبية .

* تشجيع الناشرين في مصر والدول الشقيقة على الاقبال على نشر كتب العلم والثقافة العالمية ، وتعويضهم تعويضا مجزيا .

* تجديد النشاط الفكري في العالم العربي عن طريق الكتب القيمة التي تحمل اليه العلم والمعرفة .

